This is a volume in the Arno Press collection

MORALS AND LAW IN ANCIENT GREECE

See last pages of this volume for a complete list of titles

L'ORDALIE

DANS

LA GRÈCE PRIMITIVE

GUSTAVE GLOTZ

ARNO PRESS
A New York Times Company
New York • 1979

Editorial Supervision: **MARIE STARECK**

Reprint Edition 1979 by Arno Press Inc.

Reprinted by arrangement with Éditions E. De Boccard
Reprinted from a copy in The University of Michigan
Library

MORALS AND LAW IN ANCIENT GREECE
ISBN for complete set: 0-405-11529-6
See last pages of this volume for titles.

Manufactured in the United States of America

Library of Congress Cataloging in Publication Data

Glotz, Gustave, 1862-1935.
L'ordalie dans la Grèce primitive.

(Morals and law in ancient Greece)
Reprint of the 1904 ed. published by A. Fontemoing, Paris.
Includes index.
1. Ordeal--Greece. I. Title. II. Series.
Law 345'.38'07 78-19352
ISBN 0-405-11545-8

L'ORDALIE

DANS LA GRÈCE PRIMITIVE

L'ORDALIE

DANS

LA GRÈCE PRIMITIVE

ÉTUDE DE DROIT ET DE MYTHOLOGIE

THÈSE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

GUSTAVE GLOTZ

Ancien élève de l'École normale

Professeur d'histoire au lycée Louis-le-Grand

PARIS

ALBERT FONTEMOING, ÉDITEUR

4, RUE LE GOFF (5e)

1904

L'ORDALIE

DANS LA GRÈCE PRIMITIVE

CHAPITRE PREMIER

L'ORDALIE PRIMITIVE

Dans tous les ordres de recherches, notre temps s'efforce avec prédilection de remonter aux origines. Juristes et sociologues commencent à obéir au besoin général. Un des problèmes qu'ils ont le plus grand intérêt à résoudre est celui-ci : que fut primitivement et, par suite, dans quel sens a évolué l'institution si curieuse qu'on appelle presque indifféremment ordalie ou jugement de Dieu ? Nul ne croit plus aujourd'hui qu'elle ait été forgée de toutes pièces dans les sociétés chrétiennes, sous l'influence du clergé. C'est même un fait reconnu que, malgré son nom purement germanique, elle exista ou existe encore chez toutes les nations. Il n'est peut-être pas un pays au monde où, pour repousser une accusation comme pour revendiquer un droit, on ne se soit pas soumis à l'épreuve de l'eau froide ou de l'eau chaude, du feu ou du poison. A un certain degré de développement social et religieux, on est convaincu qu'en sauvant le patient par un miracle ou en le faisant périr, Dieu lui-même a prononcé. Mais cette conception déjà très haute d'une justice réalisée en ce monde par un maître souverain s'est ajoutée après coup à une procédure grossière qu'elle n'a pas produite. Quelles sont donc les idées primordiales qu'on trouve à la source même de l'ordalie ?

Pour répondre à cette question, il faut perdre de vue les législations écrites, les codes rédigés. Quand une coutume est recueillie par un document officiel, elle a déjà subi des transformations profondes. Dans le milieu simple où il est éclos, le droit primitif se confond avec toutes les autres manifestations de la vie sociale : ce sont les récits mythologiques, les cérémonies religieuses, les usages ou

même les locutions populaires qui en sont restés les plus fidèles témoignages.

Or, de toutes les sociétés anciennes, celle où se transmettait d'âge en âge la plus ample collection de contes variés, où les descendants communiaient le plus fréquemment avec les ancêtres dans des fêtes nationales et religieuses, où la littérature la plus riche était l'image la plus sincère, l'expression la plus spontanée des mœurs et des croyances, c'est incontestablement la société qui florissait dans l'Hellade. Il est impossible, d'après ce qu'on voit partout ailleurs, que les Grecs n'aient pas connu l'ordalie ; il est impossible, s'ils l'ont connue, qu'ils n'en aient pas conservé le souvenir dans le trésor de leur légende.

Effectivement, l'usage des ordalies n'est pas ignoré des Grecs. Dans l'*Antigone* de Sophocle, quand les gardes chargés de surveiller le cadavre de Polynice se défendent d'avoir été négligents, l'un d'entre eux s'écrie : « Nous étions prêts à prendre en main les fers rouges, à marcher à travers le feu et à jurer par-devant les dieux de n'avoir été ni coupables ni complices [1]. » Guidé par ce renseignement, Valckenaër a pu, dès les premières années du dix-neuvième siècle, chercher d'autres exemples d'épreuves, en vue d'un rapprochement systématique entre la Grèce et la Palestine. Plus tard, Jacob Grimm, dans son admirable étude sur les antiquités juridiques de l'Allemagne, a employé son érudition à trouver chez les Grecs quelques nouveaux points de comparaison pour le jugement de Dieu. L'étude la plus complète qu'on ait faite du sujet en lui-même est un article de Funkhænel, paru en 1847. Depuis cette époque, on n'a pas augmenté de beaucoup la collection des faits et des textes déjà rassemblés. Mais les auteurs contemporains, qu'ils traitent de droit comparé ou de civilisation hellénique, admettent généralement l'existence de l'ordalie dans la Grèce ancienne [2].

1. Soph., *Antig.*, 264-266.

2. Lud.-Casp. Valckenaër a exposé ses idées dans l'ouvrage intitulé *De ritibus in jurejurando a veteribus, Hebræis maxime et Græcis, observatis* (*Opusc. philol.*, Lips., 1808, t. I, p. 3-102), p. 64-73. Jacob Grimm parle des Grecs au chapitre de l'ordalie, dans les *Deutsche Rechtsalterthümer*, Göttingen, 1828, p. 933-934 (4e éd., par A. Heusler et R. Hübner, 2 vol., Leipz., 1899, t. II, p. 600-601). L'article de K.-H. Funkhænel est intitulé *Gottesurtheil bei Griechen und Römern* et a paru dans le *Philo-*

Si pourtant quelques doutes ont été timidement émis, c'est que dans les cités grecques la juridiction publique n'a pas usé de l'ordalie comme d'un moyen légal. Les gardes thébains qui demandent à Créon de leur faire subir une épreuve, pour vérifier leur dire, ne parlent pas devant un tribunal. Même après un crime, le Grec qui s'offre spontanément ou qui provoque un adversaire à braver la mort pour sa justification agit en pleine liberté. L'ordalie n'est pas appliquée par ordre des juges, mais, en dehors des juges, par l'effet d'une volonté particulière ou d'un pacte privé. Il ne faut pas oublier ce fait capital : jamais dans la justice grecque ne fut définitivement constitué un ministère public. Certaines infractions pouvaient être poursuivies par une action ouverte au premier venant, elles ne l'étaient guère en fait que par la partie lésée : pratiquement, les γραφαί, pas plus que les δίκαι, ne rendaient l'intervention de la société obligatoire. Les transactions amiables n'étaient pas rares, jusque dans les affaires de sang. Pour toute contestation, on pouvait donc recourir au tribunal des dieux aussi bien qu'à celui des hommes. Il n'est pas étonnant que, chez un peuple profondément religieux, le cas se soit fréquemment produit.

logus, II (1847), p. 385-402 (cf. *ibid.*, IV [1849], p. 206-208). On peut consulter quelques auteurs d'études comparées qui s'inspirent plus ou moins directement de Grimm : J. Michelet, *Origines du droit français cherchées dans les symboles et formules du droit universel*, Paris, 1837, p. 341 ; Louis-J. Kœnigswarter, *Études historiques sur le développement de la société humaine*, Paris, 1850, p. 205-206 ; Adolf Kægi, *Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils* (dans la *Festschrift zur Begrüssung der XXXIX. Versamml. der Philol. zu Zürich*, 1887, p. 40-60), p. 57 ; Federico Patetta, *Le ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino, 1890, p. 123-149. Du côté des hellénisants, nous citerons : Becker-Gœll, *Charikles*, 3e éd., 3 vol., Berlin, 1877-1878, t. I, p. 278-281 ; G.-Fr. Schœmann, *Griechische Alterthümer*, trad. Galuski (sur la 3e éd., Berlin, 1871), 2 vol., Paris, 1884-1885, t. II, p. 334-336 (4e éd., par Lipsius, Berlin, 1902, t. II p. 279-280) ; Duemmler, *Delphika, Untersuchungen zur griechischen Religionsgeschichte*, Basel, 1894, p. 5-22 ; Lud. Bréhier, *De græcorum judiciorum origine*, Lutet., 1899, p. 94-96. On remarque quelque hésitation sur l'existence des ordalies en Grèce chez Franz Bernhœft, *Staat und Recht der rœmischen Kœnigszeit im Verhæltniss zu verwandten Rechten*, Stuttgart, 1882, p. 216, et chez Gustav Gilbert, *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte des griechischen Gerichtsverfahrens und des griechischen Rechtes*, dans les *Jahrb. f. class. Philol.*, Suppl. XXIII (1896), p. 472.

Cette coutume, qui se perpétue dans les siècles classiques, d'où vient-elle, si elle ne doit rien aux prescriptions du législateur et ne figure pas dans la procédure judiciaire? Pas d'hésitation possible. Quand la juridiction sociale s'est peu à peu installée dans les républiques grecques, elle n'a pas eu la force de porter un coup mortel aux institutions antérieures : elle en a laissé subsister tout ce qu'il n'était pas nécessaire d'abolir, tout ce qui n'était pas aboli explicitement. La coutume de la famille, la θέμις profondément imbue d'idées religieuses, continua de vivre d'une existence paisible, côte à côte avec la loi de la cité. La civilisation grecque de la période la plus brillante renferme ainsi de remarquables vestiges du droit primitif. Et, pour comprendre l'ordalie, il faut la placer dans le γένος des âges les plus lointains.

Une pareille constatation nous mène d'emblée à ce résultat, de séparer par une démarcation rigoureuse l'ordalie et le duel judiciaire. La plupart des auteurs qui ont étudié le jugement de Dieu le voient nommé conjointement avec le duel dans toutes sortes de documents législatifs où les deux procédures s'expliquent par la même idée [1]. Mais, si l'ordalie a son origine dans la famille, elle n'a rien de commun avec le duel, simplification de la vendetta qui mettait les familles aux prises : l'une est dès le début une institution juridique, l'autre est d'abord une façon de régulariser la guerre [2]. L'objet de nos recherches se limite; il va se préciser.

Suivant l'opinion la plus répandue, l'ordalie a pour caractère essentiel d'administrer une preuve d'où découlera, fait ultérieur, la sentence. C'est le préjugé de la justice moderne qui fait voir les choses sous ce jour. En réalité, dans la justice primitive, la procédure n'était pas assez compliquée pour que le mode de preuve fût nettement séparé de la sentence elle-même. On commence de nos

1. Voir, pour le droit germanique, Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, p. 183; II, p. 414-418; pour le droit comparé, Patetta, *op. cit.*, p. 15 *sqq.*, 171 *sq.*.

2. J'ai recherché les origines du combat judiciaire en Grèce dans mon ouvrage *la Solidarité de la famille dans le dr. crim. en Grèce*, p. 271-287. La question est étudiée en droit comparé par Steinmetz, *Ethn. Stud.*, II, p. 34, 51, 67.

jours à s'apercevoir que, même chez les Francs, le jugement pouvait porter uniquement sur la preuve à fournir et, dans le cas particulier de l'ordalie, sur le tour de force à exécuter pour être vainqueur [1]. Si le jugement de preuve a tant d'importance dans le système de la juridiction sociale, combien n'en a-t-il pas plus encore dans le système originaire et forcément plus simple de la juridiction familiale? Dans le γένος, la preuve ne se distingue pas encore de la peine, ni la justice criminelle de la justice civile, ni même le droit de la religion, si bien que les croyances religieuses suggèrent des moyens propres à régler les questions litigieuses immédiatement. Quand, un jour, les anciens de la cité constitueront une cour arbitrale, le mot δικάζειν désignera tout ensemble le jugement final et le fait de proposer un mode de preuve, même au cas où la proposition est faite par une des parties [2]. Encore au cinquième siècle, à Mantinée, dans une affaire de sacrilège, un tribunal mixte de prêtres et de juges fixera la sanction à infliger éventuellement aux coupables, mais fera dépendre la condamnation d'un oracle, c'est-à-dire d'une espèce d'ordalie sans souffrance [3]. Ce sont là des souvenirs très nets du temps où la personne soupçonnée d'un crime par son γένος devait subir une épreuve pour se réhabiliter ou périr.

Mais la conception religieuse dont se doublait ce principe juridique, quelle était-elle au juste? Il n'y a pas encore de Dieu qui soit le champion de la vérité. L'homme n'a même pas encore la notion qu'il peut y avoir une solution vraie aux conflits soulevés par les relations sociales. Tout ce qu'on sait, c'est qu'il y a des individus qui disposent de pouvoirs magiques. Ils sont en rapport direct avec les puissances surnaturelles. Ils ont des sortilèges pour triompher des forces contraires à la vie humaine. Ils sont les fils des dieux. Le maître reconnu d'une maison, le guerrier soutenu par toute une bande de guerriers, n'a pas besoin de montrer qu'il est de race divine : c'est visible à tous les yeux. Mais le misérable qui végète en marge d'un groupe puissant, la femme prise en faute ou exposée sans

1. Voir J. Declareuil, *les Preuves jud. dans le dr. franc du Ve au VIIIe siècle*, Paris, 1899, p. 34, 55.

2. *Il.*, XVIII, 506; XXIII, 579.

3. Fougères, *Mantinée et l'Arc. Or.*, p. 523 *sqq.*.

protecteur à toutes les passions, l'enfant qui vient au monde sans père connu, l'être chétif, quel qu'il soit, ne peut sauver son honneur et sa vie que s'il dispose d'un talisman secret. Cette preuve de bonne naissance, cette démonstration du droit à l'existence et à la sécurité, il peut être tenu de la fournir dans toutes les circonstances. On ne peut même pas dire que tantôt il est demandeur et tantôt défendeur : il est toujours sur la position de la défensive. L'histoire de la jeune fille qui, sur le point d'être violentée par un roi, se précipite dans la mer n'est pas une fantaisie absurde, ni un mythe météorologique : la pauvre enfant se dit que, si elle meurt, elle « lie » son persécuteur à son sort et que, si elle survit, elle est désormais intangible [1]. Il n'y a qu'un cas, mais fréquent, où l'ordalie primitive, tout en gardant sa signification, convienne à des gens d'une haute situation et cesse parfois d'être unilatérale : c'est le cas où des concurrents briguent une succession, c'est-à-dire, sous un régime de propriété indivise et collective, où des compétiteurs revendiquent le commandement et le sacerdoce héréditaires. Le βασιλεύς doit être διογενής : il faut qu'il établisse sa filiation et fasse sentir sa puissance magnétique, de telle façon qu'il n'y ait plus de doute sur ses qualités surhumaines. Ainsi, dans les sociétés primitives, l'ordalie sert habituellement à régler des questions de droit criminel, mais s'accommode aussi à ce que nous appellerions les questions de droit civil ou même de droit constitutionnel; elle est l'unique arme des faibles, mais peut devenir celle des forts : en tout cas, pour le patient qui en prend l'initiative, elle est surtout un moyen de preuve.

Quand la société l'impose, elle est surtout une peine. L'homme des temps primitifs a toujours peur de ses dieux : il est toujours prêt à leur livrer quiconque leur agrée, quiconque a mérité leur courroux. De là le caractère divin des peines dans les coutumes rudimentaires. Voyez,

1. Le meilleur commentaire qui puisse illustrer la légende de Britomartis se trouve dans ces mots, inspirés par la loi salique : « Sous l'empire de la justice privée, il n'est... pas exact de dire que la preuve doive être apportée par le défendeur. La vérité, c'est qu'elle est à la charge du plus faible, la force en rejetant le fardeau du côté opposé. » (Declareuil, *op. cit.*, p. 7.)

à Rome, la « consécration de la tête et des biens » ou les formalités du supplice : ce sont de véritables rites, et l'on a pu dire que le droit criminel de Rome a pris naissance dans le « traité des expiations [1] ». L'ordalie est une « dévotion [2] ». Toutes sortes de personnes peuvent être mises à la disposition des puissances infernales; quand l'offrande se fait au nom de la communauté, la victime offerte est le plus souvent possible l'auteur supposé ou avéré d'un crime. La peine de mort n'existe pas dans ces siècles reculés ; ce qui existe, c'est l'abandon aux dieux. Mais les dieux n'admettent pas que l'homme leur impose sa volonté. L'être qui leur est promis en devient maudit et sacré (κατάρατος, *sacer*). Ils font de lui ce qui leur plaît. Ils l'épargnent, s'ils veulent ; s'ils le prennent, ils peuvent le plonger dans la mort, comme dans une éternelle ignominie, ou le recevoir glorieusement dans la société des immortels. Par conséquent, on ne condamne pas un coupable à une peine capitale ; on l'expose à un danger capital. Les moyens d'exécution, même quand ils ressemblent le plus à ceux qu'emploieront les bourreaux des sociétés futures, réservent toujours un droit de grâce supérieur. Le malheureux qui est lancé dans le vide ou plongé dans l'eau peut encore espérer qu'une divinité étendra sur lui une main secourable. Sur les bords du Congo, le sorcier fait manger la casque à l'accusé ; que le patient meure empoisonné ou qu'il expectore le poison, les fétiches ont statué. Les peuples les plus différents ont laissé la vie sauve au criminel condamné à être pendu ou décapité, si la corde venait à se rompre ou si la décollation n'était pas opérée du premier coup [3]. En Abyssinie, on pend le condamné sept fois, et sept fois on coupe la corde, après quoi le patient qui a résisté a le droit de s'en aller [4]. Sous l'ancien régime, en France, quand on lançait un navire de guerre, on chargeait un condamné à mort de couper les cordages, et, s'il n'était pas écrasé par le monstre glissant sur les rouleaux, il était

1. Bouché-Leclercq, *les Pontifes de l'anc. Rome*, p. 195.
2. Voir le bel article *Devotio* de Bouché-Leclercq, dans le *Dict. des ant.*.
3. Voir J. Loiseleur, *les Crimes et les peines dans l'antiquité et dans les temps modernes*, p. 272.
4. Combes et Tamisier, *Voy. en Abyss.*, IV, p. 145.

libre[1]. L'idée qui se manifeste dans ces usages, survivances d'un caractère exceptionnel, c'est l'idée qui dominait le droit primitif. Dieu seul doit tuer, si tel est son bon plaisir, celui qui mérite de mourir, et nul ne peut incriminer une seconde fois celui que Dieu a déclaré innocent. Il y a une idée religieuse à l'origine de l'adage *Non bis in idem*.

Les ordalies sont donc des preuves magiques et des sanctions divines, dont l'effet est de mener le patient au triomphe ou à la mort. Pour qu'elles deviennent des jugements de Dieu, il faut qu'une transformation sociale fasse appliquer aux relations des familles entre elles les règles appliquées jusqu'alors entre personnes de la même famille, il faut qu'une transformation morale fasse reconnaître aux dieux et à la cité le pouvoir d'assurer le règne de la justice. Alors seulement on pourra dire des ordalies qu'elles sont des « expertises divino-légales[2] ». L'idée nouvelle va se traduire par un nouveau rite : ceux qui demandent au ciel d'intervenir, celui-là surtout dont le corps est mis à l'épreuve, font un appel direct et formel à la divine providence. Dans les sociétés où le sacerdoce tient une grande place, l'homme de Dieu s'avance pour une invocation solennelle. Le bonze hindou s'adresse, par exemple, au feu « semblable à un témoin » et « qui seul connaît ce que les mortels ne peuvent comprendre ». Le prêtre chrétien s'écrie : « Adjuro te, aqua, in nomine Dei[3]. » Il est probable qu'à Rome le grand pontife, quand il présidait à l'emmurement des vestales coupables, faisait à voix basse une adjuration de ce genre, les mains levées au ciel[4]. Mais rien ne dit qu'il en ait été ainsi dans la Grèce, qui n'a jamais eu de caste sacerdotale et ne s'est jamais laissé dominer par un formalisme superstitieux. Au contraire, nous trouvons dans la littérature grecque, comme dans l'histoire romaine, le souvenir de prières prononcées par des patientes. Rome n'avait pas oublié au temps de Pline, plus de deux siècles après l'événement, les mots qui avaient

1. Gaidoz, dans la *Rev. arch.*, 1886, II, p. 192-193.
2. G. Tarde, *la Criminalité comparée*, Paris, 1886, p. 130, note.
3. Voir Kovalewsky, *Cout. contemp. et loi anc.*, p. 397-398. — On a étudié ces invocations jusque dans les ordalies siamoises (G. Mazzarella, *L'origine delle ordalie nel diritto siamese*, dans la *Riv. it. di sociol.*, IV, 1900, p. 472 *sq.*.).
4. Plut., *Numa*, 10.

permis à la vestale Tuccia de sortir triomphante d'une épreuve miraculeuse[1] Il n'est pas impossible que Valère Maxime en donne le texte authentique : « Vesta, si j'ai toujours servi ton culte avec des mains chastes, fais qu'avec ce crible je puise de l'eau dans le Tibre et la porte jusqu'à ton temple[2]. » Denys d'Halicarnasse avait peut-être aussi quelque document sous les yeux, quand il faisait dire à la vestale Æmilia : « Vesta, gardienne de la ville de Rome, si j'ai accompli envers toi mes devoirs religieux avec une piété scrupuleuse durant près de trente ans, l'âme pure et le corps sans tache, apparais-moi (ἐπιφάνηθί μοι), viens à mon secours, et ne permets pas que ta prêtresse périsse misérablement ; si j'ai commis un acte impie, punis-moi, et que j'emporte les péchés de la ville[3]. » Les Grecs croyaient moins que les Romains à la vertu propre des mots, à la puissance matérielle et surnaturelle du verbe : ils ne conservaient pas soigneusement les formules efficaces. Pourtant, les vers les plus pathétiques de Simonide sont peut-être ceux où Danaè, enfermée dans un coffre et voguant sur la mer, supplie Zeus de lui apparaître par un miracle : Μεταιβολία δέ τις φανείη, Ζεῦ πάτερ, ἐκ σέο[4].

Quand on observe le caractère primordial et l'évolution des ordalies, il faut bien se dire qu'en faisant porter leurs efforts sur la Grèce des temps classiques, les érudits se condamnaient à ne trouver que de curieuses exceptions. Il faut pénétrer hardiment dans l'épaisse forêt de la mythologie. Là on verra, au milieu de clans à demi barbares, les hommes et bien plus souvent les femmes se défendre à l'aide de sortilèges mortels, on verra les bâtards exposés sur la mer et sur les fleuves pour être engloutis ou légitimés. Les recueils de mythes grecs renferment ainsi une masse touffue de renseignements sur les sociétés primitives. Trop longtemps on n'a voulu leur donner que des explications naturistes, comme si l'humanité, à aucun stade de son développement, vivait uniquement pour s'ex-

1. Pline, XXVIII, 3.
2. Val. Max., VIII, 1, 5.
3. Denys d'Hal., II, 68. — Il était encore question de prière dans les récits de l'épreuve subie par Claudia (Suét., *Tib.*, 2 ; Lact., *Inst. div.*, II, 8). Cf. Sénèque, *Controv.*, I, 2 ; VII, 1, 5.
4. Simonide, dans Bergk, 4e éd., III, p. 404 *sqq.*.

tasier sur le lever et le coucher du soleil, sur la lutte de l'orage et du beau temps. On ne se borne plus, heureusement, à ce genre d'exégèse. Mais, par excès de scrupule, on tombe fréquemment dans l'erreur qui consiste à confondre la date d'une légende avec celle du premier texte qui nous en parle. La critique des philologues s'acharne à des recherches de chronologie sur les documents mythographiques. Il se dépense là un travail énorme, dont les résultats ne doivent pas faire illusion. Pas plus que les contes de Perrault ou de Grimm ne sont du dix-septième ou du dix-neuvième siècle, les mythes consignés dans les ouvrages des Alexandrins n'ont été forcément inventés, je ne dis pas dans la période alexandrine, mais même au temps des poètes cycliques et des chroniqueurs à qui les Alexandrins les empruntaient. Il y a des traditions qui portent leur date avec elles. Les générations successives ont eu beau les affubler d'un costume à la mode du jour, on y reconnaît des traits natifs d'une antiquité quelquefois immémoriale. Le *folk-lore* des Grecs renferme tout un coutumier. Essayons d'en dégager quelques chapitres.

CHAPITRE II

LES ORDALIES PAR LA MER

§ 1er. — *La mer et la mort.*

L'ordalie, ayant pour but de démontrer qu'un mortel peut être plus fort que la mort, concorde toujours avec les croyances sur le destin des trépassés. Il s'agit de placer le patient dans des conditions telles, que les lois de la nature, à elles seules, le poussent irrésistiblement au séjour infernal. Là, sur les confins de la vie et de la mort, il ne peut plus être retenu sur terre que par un don personnel, provenant d'une naissance divine, ou par l'intervention manifeste d'une volonté toute-puissante. Le mode et le lieu de l'épreuve varient selon la conception qu'on se fait de l'autre monde.

Les générations les plus lointaines dont nous puissions vraiment connaître les idées eschatologiques, non pas seulement chez les Grecs, mais dans toute la race aryenne, semblent avoir considéré l'eau comme l'élément intermédiaire entre le domaine des vivants et celui des morts. Il n'est pas impossible de se représenter d'où vient cette croyance. Le premier sentiment qu'aient éprouvé les Indo-Européens à la vue de la mer, c'a été l'effroi. Déjà toutes ces tribus avaient été maintes fois arrêtées dans leurs migrations par des fleuves larges et tumultueux : elles savaient de quelle puissance disposent les divinités mouvantes, et que ce n'est pas trop des secrets détenus par les « faiseurs de ponts », pour apaiser par une offrande de victimes humaines les génies perfides aux yeux glauques. Mais, quand elles se trouvèrent devant le Pont-Euxin ou l'Archipel, à plus forte raison, devant les brumes de l'Océan, leur imagination peupla cette immensité d'êtres plus cruels encore et de mythes plus terrifiants [1]. Les audacieux qui s'aventuraient sur les flots irrités ou traî-

1. Voir Leist, *Gr.-It. Rechtsgesch.*, p. 182-183; Schrader, *Reallex. der Indogerm. Altertumsk.*, p. 713; von Ihering, *Vorgesch. der Indoeurop.*, p. 189-221, surtout 214, 218-219.

treusement calmes ne revenaient plus : ils étaient entraînés jusqu'au pays des morts.

On en concluait qu'il faut aller au pays des morts en bateau [1]. La barque funéraire n'est pas spéciale à l'Egypte [2]. Les Gaulois lui faisaient descendre le Rhône, pour aborder aux Alyscamps, à l'*Elysius campus* [3]. Les Bulgares de la Volga la laissaient aller au fil de l'eau, avant de se borner à y brûler les cadavres [4]. Mais c'est la mer surtout qu'il faut traverser pour arriver aux lieux où les âmes recommencent la vie. Tandis que les Polynésiens se figurent des spectres nageant vers l'autre monde, les Malais et les Araucans mettent au moins des canots à leur disposition [5]. Les Scandinaves dressaient sur des navires les bûchers où devaient brûler les corps des rois et des héros, y mettaient le feu et laissaient le tout partir au gré des flots [6]. Des légendes bretonnes que connaissait déjà Plutarque [7] annoncent le « vaisseau fantôme » qui fera frissonner l'Allemagne du moyen âge. Les Celtes de l'Armorique eurent toujours la vision de l'Elysée transatlantique. « La traversée se faisait de nuit, par les soins d'une population de marins vouée à cette besogne funèbre. Ils se levaient, avertis par un léger murmure et trouvaient sur la plage des barques, vides en apparence, et pliant néanmoins sous le poids d'invisibles passagers. Une force surnaturelle secondait l'effort de leurs rames. En moins d'une heure,

1. Cf. L. Marillier, *la Surviv. de l'âme et l'idée de just. chez les peuples non civilisés* (*Bibl. de l'Éc. des hautes études*, 1894), p. 1 *sqq.*; Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899, p. 214 *sqq.*; M. Hœrnes, *Urgesch. d. bild. Kunst in Eur.*, p. 390 *sqq.*.

2. En Egypte, les témoignages du *Livre des morts* sont confirmés par l'archéologie (cf. Perrot, *Hist. de l'art dans l'ant.*, I, p. 151, fig. 97; p. 190, n. 1).

3. Voir Le Blant, *Ét. sur les sarcoph. chrét. ant. de la ville d'Arles*, p. 45 *sqq.*.

4. Cf. Jakob Grimm, *Ueb. das Verbrennen der Leichen*, dans les *Kl. Schr.*, II, p. 289 *sqq.*.

5. Hœrnes, *op. cit.*, p. 391; *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, VIII (1884), pl. VIII; Waitz, *Anthrop. d. Naturvölker*, III, p. 520.

6. Jakob Grimm, *loco cit.*, p. 273 *sqq.*. — Voir dans Hœrnes, *op. cit.*, p. 385-386, la description du couteau de bronze trouvé à Borgdorf dans le Holstein.

7. *De def. orac.*, XVIII, p. 419 F; *De facie in orbe lunæ*, XXVI, 2 *sqq.*, p. 941 A.

la distance était franchie. Une voix se faisait entendre, proclamant le nom des nouveaux arrivants, et les bateliers sentaient, à leurs bâtiments allégés, que leur mission était remplie [1]. »

Bien avant d'arriver sur les côtes où ils devaient se fixer, les Hellènes avaient l'esprit hanté de légendes où les puissances de la mer apparaissaient sous des formes fuyantes et redoutables. Ils gardèrent toujours le souvenir d'un temps où ils n'osaient pas affronter la haute mer [2]. Sans doute, le pays agit vite sur les habitants : ils s'adonnèrent de bonne heure à la navigation [3]. Mais les marins concilient fort bien le courage le plus résolu avec la vague terreur qui leur vient de l'instinct et des récits transmis de bouche en bouche. Les Grecs ne cessèrent jamais de croire à la nécessité d'apaiser le dieu de la mer par des offrandes répétées. Dans les temps classiques, ils lui offrent un cheval ou un taureau et, de préférence, ils jettent à l'eau la victime vivante. Tandis qu'Alexandre, arrivé à l'embouchure de l'Indus, fait immoler des taureaux dont les corps sont lancés dans la mer, les Argiens honorent Poseidôn en précipitant dans le cours de la Dinè des chevaux harnachés [4]. Ces sacrifices servaient surtout d'ἐμβατήρια ou ἀποβατήρια [5]. Leur sens et leur origine sautent aux yeux, quand on voit les Athéniens offrir à Poseidôn une statue de jeune fille, une κόρη [6]. C'étaient jadis des sacrifices humains. Le dieu des mers ne veut pas qu'on viole son domaine. Avant de s'y hasarder, on doit gagner sa faveur : on lui donne une tête au moins, pour toutes les têtes qu'il pourrait prendre. Mais

1. G. Bloch, *la Gaule indép. et la Gaule rom.*, p. 59. — Les principales sources sont : Tzetz., *ad Lyc.*, 1200 ; Claudien, *C. Rufin*, I, 123 *sqq.*.

2. Eratosth., dans *Strab.*, I, 3, 2, p. 48.

3. Arrien, *Anab.*, VI, 19. — Cf. Théophr., dans Ath., VI, 79, p. 261 D. A Caryanda, on voit fonctionner un ταυραφέτης (Lebas-Waddington, n° 499; cf. Preller-Robert, *Gr. Myth.*, 4e éd., I, p. 571).

4. Paus., VIII, 7, 2. — En Illyrie, un cheval est jeté à la mer tous les neuf ans (Paul Diacre, éd. Müller, p. 101; Prob., *ad Virg. Georg.*, I, 12). Sur le point de commencer la guerre contre les Romains, Mithridate fit immerger au large un attelage de chevaux blancs (Appien, *Bell. Mithr.*, 70).

5. Ces sacrifices étaient également connus des Romains (voir Bouché-Leclercq, art. *Lustratio*, dans le *Dict. des ant.*, p. 1428).

6. *C. I. A.*, IV, I, p. 179, n° 373[9].

il lui faut un objet de choix : autant que possible, une vierge jeune, belle et de race. Au départ pour Troie, Calchas immole Iphigénie[1] ; au retour, Polyxène[2]. De même que les Penthilides, en vue de Lesbos, envoyèrent à Poseidôn un taureau vivant et aux Néréides une jeune fille[3], Sextus Pompée fut encore accusé d'avoir jeté à la mer pêle-mêle des chevaux et des hommes[4]. Au moment de mettre à la voile pour une longue traversée, les Grecs des temps reculés obéissaient au même besoin superstitieux que les Carthaginois, lorsqu'ils faisaient écraser des prisonniers par les navires sur des rouleaux[5]. Il faut même croire que les Grecs avaient à cet égard une réputation bien établie ; car les Egyptiens en disaient autant sur leur compte que les Romains sur le compte des Carthaginois[6], et le rouge dont seront longtemps enluminés les navires helléniques[7] rappelle le baptême primitif de sang humain. La coutume ancienne et son adoucissement par substitution, tout cela est comme résumé dans l'histoire d'Agésilas. A Aulis, avant de partir pour l'Asie, il reçoit en songe l'ordre d'offrir le sacrifice devant lequel n'avait pas reculé Agamemnon. Il se borne à faire égorger une biche, et personne n'y trouve à redire. Mais il suffit que le sacrifice ait été troublé, pour que cet homme qui semble dégagé des vieilles superstitions devienne sombre et désespère de mener à bien son entreprise[8]. Toujours, toujours la mer veut des victimes.

Pour les Grecs aussi, la mer évoquant l'idée de la mort, la mort évoquait inévitablement l'idée de la mer. Ils se disaient, en effet, que les ombres des trépassés se rendent dans une région située loin, bien loin, par delà tous les pays connus des vivants, sur les rives extrêmes du fleuve Océan[9]. On ne cessa pas d'être convaincu que, là-bas, du

1. Stasinos, *Ch. Cypr.*, dans Procl., *Chrest.*, 1 (Kinkel, p. 19) ; cf. Eschyle, *Ag.*, 146 *sqq.*, 214, 1418. — Cette légende est postérieure aux temps homériques (voir *Il.*, II, 303 *sqq.* ; IX, 145).

2. Aretinos, *Iliou Persis* (Kinkel, p. 50) ; cf. Eurip., *Hec.*, 534 *sqq.*, 898 *sqq.*, 1 289 *sqq.*.

3. Plut., *Banq. des sept sages*, 20, p. 163 B.

4. Dion Cassius, XLVIII, 48.

5. Val. Max., IX, 2 ; cf. Gaidoz, *Rev. arch.*, 1886, II, p. 192.

6. Hér., II, 119.

7. Id., III, 58.

8. Plut., *Agés.*, 6.

9. *Od.*, IV, 560 *sqq.* ; X, 508 *sqq.* ; XI, 13 *sqq.* ; XX, 61 *sqq.*, 79 *sqq.* ;

côté où le soleil disparaît dans les flots, doit aboutir tout ce qui a fait son temps en ce monde. Comme tous les peuples méditerranéens de l'époque primitive, les Grecs virent dans le bateau le symbole de la mort. Les barques de bronze qu'on a exhumées en Sardaigne et dans l'Italie centrale, restes d'un âge très lointain, comme l'indiquent les fonds de dépôt où ils ont été trouvés, étaient des objets votifs, qui ne pouvaient avoir qu'un sens mystique[1]. Les Grecs ne manquèrent pas non plus de fournir les parents qu'ils perdaient de la barque nécessaire, en utilisant toutes les formes de l'art. A Cypre, à Rhodes, à Tarente, le bateau est déposé près de la dépouille mortelle[2] ; il l'était probablement déjà vers l'an 1200 avant Jésus-Christ à Mélos[3]. Le plus souvent, il est sculpté sur la tombe[4]. Le départ pour l'autre monde est symbolisé par une femme assise sur une roche, la roche Leucade, et regardant à ses pieds un bateau à moitié enfoncé dans l'onde infernale[5]. Et c'est le nocher Charon qui embarque les âmes et les passe sur la rive d'où l'on ne revient pas.

Il suffit donc, pour qu'un être humain soit mis en présence de la mort, qu'on l'expose sur cette mer qui est en communication directe avec le fatal Océan. Qu'on l'enferme dans un coffre, qu'on le mette sur une barque, et qu'on l'abandonne sur les flots. Ou bien, que le patient se jette de lui-même dans les profondeurs de la mer. Poseidôn

Il., VI, 345 *sqq.*. — Voir Decharme, *Myth. de la Gr. ant.*, p. 465-466 ; Dieterich, *Nekyia*, p. 19 *sqq.*, 28-29 ; Rohde, *Psyche*, I, p. 69 *sqq.* ; Usener, *Sintfluthsag.*, p. 201 *sqq.*.

1. Pais, *La Sardegna prima del dominio Romano*, tav. VI, fig. 1-3 ; *Notizie degli scavi*, 1895, p. 302 (Vétulonie) ; *Archæologia*, t. XLII, tav. XXXVIII (Ostie). — Cf. Hœrnes, *op. cit.*, p. 384.

2. Ohnefalsch-Richter, *Kypros*, taf. CXLV ; Evans, *Recent discov. of Tarentine terra-cottas*, dans le *Journ. of hell st.*, VII (1886), p. 34-36.

3. C. Smith, *Excav. in Melos*, 1897, dans l'*Annual of the Brit. school at Ath.*, 1896-1897, p. 23-24, fig. 1, 2 (terres cuites de Phylakopi).

4. Assmann, *Nautisch-arch. Untersuch.*, dans le *Jahrb. d. arch. Inst.*, VII (1892), p. 47 ; P. Wolters, *Zu gr. Epigrammen*, dans le *Rh. Mus.*, XLI (1886), p. 346-347 ; Pargoire, *Inscr. d'Héraclée du Pont*, dans le *B. C. H.*, XXII (1898), p. 494, n° IV. — Voir d'autres exemples dans Usener, *Sintfluthsag.*, p. 218 ; *Zu den Sintfluthsag.*, dans le *Rh. Mus.*, LVI (1901), p. 495.

5. Michaelis, dans l'*Arch. Ztg.*, XXIX (1872), p. 142 *sqq.*. — Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 28 ; Usener, *Sintfluthsag.*, p. 217.

n'aura qu'à garder sa victime, s'il veut, ou qu'à laisser l'esquif s'en aller à la dérive dans les parages où vont les esquifs des morts. Que si, au contraire, il renonce à l'âme qui lui est vouée, l'enfant sauvé des eaux ou la femme justifiée portera toujours la marque d'une consécration divine.

§ 2. — *Le coffre, le bateau et le sac.*

L'exposition dans le coffre est une des ordalies les plus usitées dans la mythologie grecque. On employait un coffre de forme rectangulaire et revêtu d'un couvercle. C'est ce qu'on appelait une λάρναξ[1]. Les Grecs, suivant une coutume générale chez les peuples aryens[2], y conservaient les provisions, les vêtements, les objets précieux. Ils s'en servaient aussi pour ensevelir les morts[3]. Huche, malle, coffre-fort, la λάρναξ était, par surcroît, un cercueil. Chasser une femme avec sa λάρναξ, c'était la mettre dehors avec tout ce qu'elle pouvait posséder. Enfermer un être humain dans une λάρναξ, c'était le remettre vivant aux puissances de mort. L'abandonner ainsi sur mer, c'était charger les flots de le porter jusqu'au pays des trépassés ou de prouver son innocence en l'épargnant. D'autres peuples que les Grecs ont pu recourir à des moyens analogues; aucun ne semble s'être servi aussi souvent de celui-là[4].

Il éprouva d'abord les nouveau-nés. Dans toutes les sociétés, le chef de famille a eu longtemps le droit d'ex-

1. Voir quelques représentations figurées dans Saglio, art. *Arca*.
2. Cf. Schrader, *Reallex.*, p. 431.
3. *Il.*, XXIV, 795; Anton. Lib., XXXIII, 3; Thuc., II, 34; Anth. Pal., VII, 478, 2; IX, 278, 1; Suid., *s. v.*. — Voir *Mon. d. Inst.*, VIII, tav. IV. — Cf. Helbig, *Hom. Ep.*, 2e éd., p. 249; *Ueb. die Nekropole v. Assarlik in Karien*, dans les *Gött. Nachr.*, 1896, p. 249 *sqq.*; Engelbrecht, *Erlauterungen zur hom. Sitte der Todtenbestattung*, dans la *Festschr. f. O. Benndorf*, p. 5.
4. En pays franc, une femme est précipitée en litière du haut d'un pont (Grég. de Tours, III, 26); une nonne est mise dans un tonneau et jetée dans la Saône (*Ann. de Saint-Bertin*, ann. 834, dans Pertz, I, p. 428). Cf. Grimm, *Rechtsalt.*, p. 696; Michelet, p. 368. Un conte valaque représente une Danaè portée par la mer dans un tonneau (voir Usener, *op. cit.*, p. 108). Le détail du tonneau se retrouve dans la légende si répandue de Grégoire (*ibid.*, p. 109). C'est une curieuse survivance de cette coutume que présente la cage dans laquelle on donnait naguère *la cale mouillée* dans les Pyrénées (voir p. 58).

poser les enfants mis au monde par sa femme ou sa fille. De ce droit il usait surtout contre les enfants difformes ou infirmes, plus souvent encore contre les adultérins ou les bâtards. Mais l'exposition se faisait avec les précautions nécessaires pour que la mort ne fût pas irrémissible. On couvrait le pauvre petit de talismans; on l'abandonnait dans des conditions telles qu'on eût prolongé ses souffrances avec une cruauté par trop horrible, si l'on n'avait pas eu la pensée de le recommander aux divinités. « C'était comme un jugement de Dieu sur la destinée de l'innocente créature. On peut croire que le cœur des mères trouvait bien des moyens d'influer sur ce jugement. Mais la mère eût-elle manqué, la nature s'émouvait et prenait des sentiments maternels[1]. » Or, parmi les pratiques destinées à éprouver les enfants à leur naissance, la plus répandue en tous pays est l'exposition sur l'eau. Les Celtes plaçaient leurs enfants sur des boucliers qu'ils abandonnaient au cours du Rhin : ils décidaient ainsi les questions de légitimité, convaincus que le fleuve engloutirait les enfants de l'adultère et rendrait aux mères tremblantes les enfants conçus en tout honneur[2]. Au lieu d'un bouclier, les Grecs des temps légendaires prenaient un coffre, et ils n'hésitaient pas à y placer tout ensemble l'enfant et la mère.

Bien des héros mythologiques débutent dans la vie par cette épreuve. Œdipe est du nombre. D'après la tradition littéraire, le fils de Laïos est abandonné sur le Cithéron et recueilli par les bergers de Polybos, qui l'emportent à Sicyone ou à Corinthe[3]. Mais, d'après une autre tradition, l'enfant est jeté à la mer dans un coffre et porté sur la côte de Sicyone, où il devient le fils adoptif du roi Polybos[4]. Le second récit n'a pas eu la même fortune que le premier.

1. Michelet, p. 2-3.
2. Julien, *Lettres*, XVI, à Maxime; *Disc.*, II, à Constance; Anth. Pal., IX, 125; Claudien, *C. Rufin*, II (V), 112. — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Ét. sur le dr. celt.*, I, p. 27 *sqq.*. — Les Grecs des temps historiques ont connu la légende de Ptolémée Sôter exposé sur un bouclier et nourri par l'aigle de Zeus (Suid., *s. v.* Λάγος).
3. Eurip., *Phén.*, 24, 802, 1605; Soph., *Œd. roi*, 718, 774, 1026; Apollod., III, 5, 7.
4. Scol. Eurip., *loco cit.*, 26; Hyg., *Fab.*, 66. — Cf. E. Bethe, *Theb. Heldenlieder*, Leipz., 1891, p. 67-69; Höfer, art. *Oidipous*, dans Roscher, p. 706 *sqq.*.

Il ne s'en est pas moins conservé jusqu'au temps des scoliastes et des mythographes, fournissant à la céramique le motif d'une peinture où le coffre est remplacé par une petite corbeille[1]. Bien mieux, il s'est perpétué jusqu'à nos jours dans le *folk-lore* hellénique, comme dans les contes de tous les peuples européens[2]. Mais ce qu'il a de remarquable, c'est qu'il a gardé dans les détails la marque très nette d'une haute antiquité : l'enfant est aperçu sur la grève par une reine venue pour laver son linge[3]. On a essayé de donner une explication juridique de cette légende en faisant de l'exposition sur l'eau la punition anticipée du parricide annoncé par l'oracle[4]. Cette explication pourrait paraître juste, si l'Œdipe sauvé des eaux n'avait pas son pendant chez les Assyriens, les Hébreux, les Romains, et s'il n'y avait pas chez les Grecs eux-mêmes tant d'enfants exposés sur mer pour une tout autre raison que la crainte d'un parricide.

La mythologie grecque présente surtout des filles abandonnées sur mer avec leur enfant. L'exemple le plus célèbre est celui de Danaè[5]. Quelques années après qu'Acrisios l'eut enfermée dans un souterrain en compagnie de sa nourrice, il y entendit une voix d'enfant. Il amena la coupable avec son fils devant l'autel et lui demanda qui était

1. *Mon. gr.*, 1885-1888, pl. VIII, p. 48 (Pottier). — Cf. Höfer, *loco cit.*.

2. Bern. Schmidt, *Gr. Märchen, Sagen und Volkslieder*, p. 248 *sqq.*. — Höfer (*loco cit.*, p. 744 *sqq.*) a pu mentionner avec d'abondantes références les légendes françaises, germaniques et slaves qui reproduisent l'épisode du fils exposé sur mer par peur d'un parricide, entre autres celle où Œdipe prend le nom de Judas Iscariote et celle où Grégoire est placé après sa naissance dans un tonneau sur une barque qu'on lance en pleine mer. — Cf. Usener, *op. cit.*, p. 108 *sqq.*.

3. Hyg., *loco cit.* : *Hunc Peribœa, Polybi regis uxor. cum vestem ad mare lavaret, expositum sustulit.* — Cf. Bethe, *loco cit.*, p. 72.

4. Bethe, *loco cit.*. — Cf. Höfer, *loco cit.*, p. 707 ; Gruppe, *Gr. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 521.

5. Phérék., dans le Scol. Apoll. Rh., IV, 1091 (*F. H. G.*, I, p. 75, fr. 26) ; Apollod., II, 4, 1, 3 ; Scol. *Il.*, XIV, 319 ; Tzetz., *ad Lyc.*, 838 ; Hyg., *Fab.*, 63 ; Simonide, dans Bergk, 4e éd., p. 404 *sqq.* ; Pind., *Pyth.*, XII, 9 *sqq.* ; Apoll. Rh., *loco cit.*. Sophocle avait composé une tragédie intitulée *Acrisios* et peut-être un drame satirique intitulé *Danaè*. Ce dernier titre était celui d'une tragédie d'Euripide. Les monuments figurés représentent souvent les préparatifs de l'exposition ou l'arrivée à Sériphos : on en trouvera la description dans Fr. Knatz, *Quom. Persei fab. artifices gr. et rom. tractaverint*, Bonn, 1893, p. 8-10.

le père. Elle répondit : « Zeus. » Acrisios n'en crut rien. Il la fit enfermer, elle et l'enfant, dans un coffre, qui fut jeté à la mer. « L'Océan lui-même s'émut[1] », quand, portée sur les abîmes, la mère conjurait Zeus de témoigner pour elle et de reconnaître l'enfant[2]. Le coffre, poussé vers Sériphos, fut pris dans les filets de Dictys, et ceux qui avaient été voués à la mort en sortirent vivants. Cette histoire se répétait ailleurs qu'en Argolide et à Sériphos[3]. En Teuthranie, on l'attribuait à Augè et à Téléphos. Rendue mère par Hèraclès, Augè, fille du roi Aléos, fut exposée avec son enfant : « par la providence d'Athèna » (l'Athèna Aléa de Tégée), ils furent miraculeusement sauvés sur la côte de Mysie, à l'embouchure du Caïcos[4]. A l'ouest de la Laconie, dans le petit port de Prasiai, une tradition locale, qui persista jusqu'au temps de Pausanias, voulait que Cadmos, irrité contre sa fille Sémélè, lui eût fait courir la même aventure, à elle et à son fils Dionysos ; cette fois, quand on ouvrit le coffre, échoué sur la côte, c'était trop tard pour la mère, l'enfant seul survécut[5].

Dans tous ces contes, le père use de son droit, et sur la fille qu'il juge indigne de rester dans la famille, et sur le

1. Michelet, p. x.

2. Simonide, *loco cit.* : τεχνόφι δίχαν σύγγνωθί μοι.

3. La légende italienne fait aborder Danaè et Persée sur la côte du Latium, à Ardée (Virg., *En.*, VII, 410 ; Servius, *ad Æn.*, VII, 372 ; cf. Decharme, *op. cit.*, p. 597 ; Stoll, art. *Danae*, dans Roscher, p. 948). Avec d'autres noms et quelques modifications de détail, la légende s'est conservée en Roumanie (voir Usener, *op. cit.*, p. 108).

4. Telle est la légende asiatique, racontée par Hécatée, d'après Paus., VIII, 4, 8 *sqq.* ; cf. 47, 3 (*F. H. G.*, I, 27, fr. 345), et par Euripide, d'après Strab., XIII, 1, 69, p. 615 (fr. 697, éd. Nauck). Pour accorder cette légende avec celle de Tégée, qui représentait Téléphos exposé sur le mont Parthénion (Paus., VIII, 48, 7 ; Alkid., *Ulysse*, 4 ; Apollod., II, 7, 4), on imagina Augè seule dans un coffre ou un esquif. L'embarquement est figuré sur la frise de Pergame (Pontremoli-Collignon, *Pergame*, p. 93 ; Schrader, *Die Anordnung u. Deutung d. Perg. Telephosfrieses*, dans le *Jahrb. d. arch. Inst.*, XV, 1900, p. 101, 113) ; le débarquement, sur une monnaie d'Elaia (Fr. Marx, dans les *Ath. Mitth.*, X, 1885, p. 21-26). Cf. Pilling, *Quom. Telephi fab. et script. et artif. vet. tractaverint*, Hal. Sax., 1886, p. 27. Cette légende était assez populaire dans Athènes, pour qu'Euripide en tirât un sujet de tragédie et qu'on donnât le nom d'Augè à un navire de la flotte (Böckh, *Att. Seeurk.*, XVII, l. 19).

5. Paus., III, 24, 3.

bâtard qu'il juge indigne d'y entrer. Voici deux variantes de mythe, qui procèdent du même principe.

1° La coupable est mise dans un coffre avant d'avoir eu son enfant. Le fils de Dionysos, Staphylos, aurait dû se souvenir de sa grand'mère, quand il vit sa fille enceinte. Cependant il enferma Rhoiô dans un coffre, qu'il fit lancer dans les flots. Selon les uns, le coffre vint échouer à Délos : là Rhoiô accoucha d'un fils, qui reçut le nom d'Anios; elle le déposa sur l'autel d'Apollon, en priant le dieu de protéger l'enfant, s'il le reconnaissait pour son fils. Selon les autres, le coffre s'arrêta en Eubée, où Apollon vint chercher le nouveau-né, pour l'emporter à Délos [1].

2° La coupable est gardée dans la maison paternelle, pour y être maltraitée, et son enfant seul est exposé sur mer [2]. La blanche Tyrô, fille de Salmoneus, s'est laissé séduire par Poseidôn, qui est venu à elle sous la forme du fleuve Enipeus. Tandis qu'elle-même reste pour subir toutes les cruautés que peut inventer une marâtre « de fer », elle se décide à exposer les jumeaux nés de ses amours, Nèleus et Pélée [3]. Elle les place dans une auge, une σκάφη, et les abandonne sur les eaux du fleuve [4]. Veut-elle donc, mère dénaturée, que la mort s'aggrave pour ses enfants de souffrances inutiles? Non, elle demande au fleuve de témoigner en leur faveur. Ils sont sauvés, en effet, et, quand ils seront grands, leur mère, les reconnaissant à

1. Diod., V, 62, 1; *Ch. Cypr.* (Kinkel, p. 29, fr. 17).

2. Ce cas est une variante de celui où la fille-mère expose son enfant après un accouchement clandestin. Ce genre d'exposition est fréquent dans la légende grecque (voir l'art. *Expositio*, dans le *Dict. des ant.*); mais il ne se fait point par le procédé de la λάρναξ. Au contraire, le Moïse babylonien, Sargon d'Agane, raconte, sur une inscription cunéiforme, que sa mère, fille noble, le coucha dans une caisse qu'elle enduisit de bitume et le jeta dans l'Euphrate (*Keilinschr. Bibl.*, III, I, p. 100-101).

3. *Od.*, XI, 235 *sqq.*; Scol. *Il.*, X, 334; Tzetz., *ad Lyc.*, 175; Apollod., I, 9, 8, 1; Diod., IV, 68, 3; VI, 6, 5.

4. Scol. Aristoph., *Lys.*, 138. Une terre cuite de Tanagra représente une femme assise sur un rocher et regardant une σκάφη à moitié enfoncée dans l'eau et où sont couchés deux enfants en maillot. P. Wolters (*Tyro*, dans le *Jahrb. d. arch. Inst.*, VI, taf. II et p. 61-63) veut reconnaître dans cette scène l'exposition de Nèleus et Pélée par Tyrô. L'hypothèse est quelque peu hasardeuse.

l'auge, dont ils se serviront comme d'un récipient à eau, trouvera en eux des défenseurs [1].

On a reconnu dans l'histoire de Nèleus et Pélée celle de Romulus et Rémus. Ilia ou Rhéa Silvia, quel que soit son nom, donne pour père de ses enfants un dieu. Elle est enfermée, sous bonne garde. Les jumeaux sont mis dans une corbeille ou dans une auge, qui est confiée aux eaux du Tibre. Juste il y avait un débordement, *forte quadam divinitus*. Dans le lit du fleuve, un courant rapide eût emporté les enfants vers la mort; dans la plaine inondée, un flot languissant les berce et les dépose mollement sur un terrain uni, près du figuier sacré. Ils sont allaités par une louve et un pivert. Plus tard le secret de leur naissance est révélé par l'auge, et les bons fils délivrent la malheureuse mère [2]. La fameuse légende n'a pas été créée par le patriotisme romain. Que le *folk-lore* des Italiens ait conté de tout temps des fables analogues, cela est trop conforme à une loi universelle du genre pour ne pas paraître certain. Mais des récits épars et vagues ont dû, pour se concentrer en ces personnages mythiques, Romulus et Rémus, se modeler sur un récit de provenance hellénique. Plusieurs auteurs se sont ingéniés en Grèce à imaginer les origines de Rome, à fabriquer aux maîtres du monde des titres de noblesse légendaire. Un certain Promathion avait pensé à une variante du conte de Danaè emprisonnée avec une servante [3]. Mais le conte qui eut le plus de succès et qui s'érigea presque à la dignité de tradition historique, le seul qui se soit répandu, grâce à Tite-Live, à Denys d'Halicarnasse et à Plutarque, fut élaboré par Dioclès de

1. Aristote (*Poét.*, 16) nous fait connaître le dénouement d'une tragédie inspirée à Sophocle par les malheurs de Tyrô. Ce dénouement, Rich. Engelmann (*Arch. Stud. zu den Tragikern*, Berlin, 1900, p. 40-51) l'a très heureusement retrouvé sur une peinture de vase publiée par de Witte dans la *Gaz. arch.*, 1881-1882, pl. I, II. C'est la scène de la reconnaissance. Elle a lieu près d'un puits, où la mère vient chercher de l'eau dans un seau et les fils dans leur auge. L'identification est rendue certaine par le rapprochement avec deux miroirs étrusques (Gerhard, *Etr. Spieg.*, V, taf. 89, 170), dont l'un porte les noms de *Turia*, *Nele* et *Pelias*.

2. Tite-Live, I, 4; Denys d'Hal., I, 77 *sqq.*; Plut., *Rom.*, 3-4, 7-8. — Cf. Saglio, art. *Cunæ*, dans le *Dict. des ant.*, p. 1588, fig. 2129.

3. Plut., *Rom.*, 2. C'est le conte allemand des deux frères *Wasserpaul* et *Wasserpeter*.

Péparéthos et emprunté à cet auteur par Fabius Pictor [1]. Dioclès voulait faire aux Romains la gracieuseté d'un mythe célébré par la poésie grecque : il choisit le mythe de Tyrô. Avec Dioclès pour parrain, Romulus et Rémus se trouvent avoir pour père Sophocle.

Si les Romains acceptèrent facilement la légende proposée par leurs courtisans, c'est qu'elle était en conformité avec leurs traditions nationales. Il n'est pas invraisemblable qu'ils aient eu de tout temps l'habitude de jeter dans le Tibre ou à la mer les enfants dont une monstruosité semblait incriminer la naissance. Aux siècles historiques, c'était un rite expiatoire, recommandé par les haruspices étrusques [2] : on y recourait en temps d'épidémie ou de calamité publique, pour apaiser la colère divine, et parfois on poussait la cruauté jusqu'à faire périr avec les monstres nouveau-nés ceux qui avaient atteint déjà un certain âge [3]. Au lieu de se borner à jeter la victime à l'eau, on l'enfermait vivante dans un coffre. *Vivum in arcam condidere, provectumque in mare projecerunt* [4]. Mais une petite cité comme la Rome primitive n'avait pas constamment à la disposition de ses dieux des fœtus à deux têtes ou de sexe incertain. Les infirmes ou tout simplement les bâtards, tels étaient les nouveau-nés qu'en ce temps-là on mettait à l'eau. Si on les plaçait dans une arche, c'est qu'en les offrant à la divinité, on voulait lui réserver le droit de les épargner. Remarquez, d'ailleurs, le nom de l'endroit où la légende fait atterrir l'auge de Romulus et Rémus. Cet endroit près duquel s'élevait l'arbre sacré, le figuier vivi-

1. Plut., *Rom.*, 3, 8 ; voir Conr. Trieber, *Die Romulussage*, dans le *Rh. Mus.*, XLIII (1888), p. 569 *sqq.*. Ailleurs (*Parall.*, 36, p. 314 F), Plutarque cite la légende de Romulus et Rémus d'après Aristides de Milet, auteur d'un ouvrage intitulé Ἰταλικά (*F. H. G.*, IV, 323, fr. 19). Il rapproche alors les jumeaux romains de Lycastos et Parrhasios jetés par leur mère Phylonomè dans l'Erymanthe, ainsi que l'avait déjà fait Zopyros de Byzance en ses Ἱστορικά (*F. H. G.*, IV, 531 *sqq.*, fr. 1, 2).

2. Tite-Live, XXVII, 37 ; XXXI, 12 ; XXXIX, 22 ; Jul. Obsequens, 22, 27, 32, 34, 36, 47, 48, 50, 57 (cf. 25) ; Phlégon de Tralles, *Mirab.*, 25 (Παραδοξογράφοι, éd. Westermann, p. 140) ; cf. Pline, VII, 4, 36. Le plus ancien des cas signalés date de 207 av. J.-C. ; le plus récent, de 112 apr. J.-C.. Cf. Diels, *Sibyll. Blätter*, p. 89 *sqq.* ; Brunnenmeister, *Das Tödtungsverbr. im altröm. Recht*, p. 194 *sqq.*.

3. Tite-Live, XXXI, 12 ; XXXIX, 22 ; Pline, *loco cit.*.

4. Tite-Live, XXVII, 37.

fiant de la déesse Rumina, s'appelait le Germalum [1]. Si ce nom a jamais eu un sens, il n'a pu désigner que le lieu où se légitimaient les nouveau-nés.

L'épreuve de la λάρναξ n'est pas seulement destinée aux filles prises en faute et aux bâtards nouveau-nés. Le père de famille la fait encore servir à punir ou justifier ses enfants de tout âge, quand ils sont accusés d'avoir commis un crime à son égard. La légende de Ténédos fournit, à ce sujet, un document précieux [2]. Kyknos, fils de Poseidôn et roi de Colonai en Troade, après avoir eu d'une première femme deux enfants, Ténès et Hèmithéa, avait épousé en secondes noces Phylonomè ou Kalykè. La marâtre, éprise de son beau-fils, ne parvint pas à le séduire. Elle le fit accuser auprès de son mari d'avoir tenté de la violer. Kyknos, furieux, ordonna d'enfermer son fils dans un coffre. Il y fit mettre aussi sa fille, probablement victime de la calomnie habituelle. Le coffre, lancé dans les flots, atterrit sur la côte de Leucophrys, qui fut appelée désormais Ténédos. « Sauvé miraculeusement par la providence de quelque dieu, Ténès devint roi de l'île, et, réputé pour sa justice et ses autres vertus, obtint les honneurs de l'immortalité [3]. » En attendant, il avait fait éclater son innocence. Kyknos la proclama lui-même, lorsqu'il fit enterrer vive sa femme, prononça une interdiction perpétuelle contre les descendants du dénonciateur, lui-même lapidé, et alla passer le reste de ses jours avec ses enfants.

Imaginée par la justice patriarcale, l'épreuve du coffre se généralisa. Elle pouvait servir dans toutes les occasions où l'on voulait sommer la divinité de se prononcer sur la vie d'un homme. Lorsque les Lemniennes résolurent de massacrer tous les mâles de l'île, une seule, Hypsipylè, n'osa point porter la main sur son père, Thoas. Elle l'en-

1. Varron, *De ling. lat.*, V, 54 ; Plut., *Rom.*, 3. — Voir Corssen, *Beitr. z. ital. Sprachkunde*, p. 152-153.

2. Paus., X, 14, 2-3 ; Tzetz., *ad Lyc.*, 232 ; Apollod., *Epit.*, III, 24-25 ; Diod., V, 83, 4-5 ; Scol. *Il.*, 1, 38 ; Conon, *Narr.*, 28 ; Hèracl. du Pont, fr. VII, 1 (*F. G. H.*, II, 213) ; cf. Plut., *Quest. gr.*, 28, p. 297 ; Hécatée, dans Et. de Byz., *s. v.* Τένεδος (*F. H. G.*, I, 9, fr. 139). On voit sur un monument figuré Ténès et Hèmithéa debout dans la λάρναξ (*Mus. Borb.*, II, 1825, tav. XXX, 4 ; Saglio, art. *Arca*, dans le *Dict. des ant.*, p. 362, fig. 454).

3. Diod., *loco cit.*, 4.

ferma dans un coffre et s'en remit à la mer du soin de décider s'il devait en réchapper, αἴ κε φύγῃ. C'est ainsi que des pêcheurs l'amenèrent vivant dans une île, appelée alors Oinoè et depuis Sikinos [1]. Dans cette version, Thoas est jeté à la mer par sa fille qui désire le sauver. Dans une autre version, Hypsipylè fait mieux : elle cache son père dans un coffret, un κιβωτός, et ce sont les Lemniennes conjurées qui jettent le coffret à la mer, pour noyer le dernier homme encore vivant [2]. La mise en coffre est un moyen de salut ou un moyen d'exécution. Qu'importe la personne qui commande l'épreuve? Qu'importe même qu'elle en ait le droit ou non? Les dieux n'ont-ils pas toujours le dernier mot?

On peut comprendre maintenant ce qu'est, à l'origine, la légende de Deucalion s'enfermant dans une λάρναξ, échappant au déluge et sauvant en sa personne l'humanité future [3]. Quiconque avait subi victorieusement l'épreuve du coffre avait prouvé qu'il était doué d'une vertu magique, qu'il appartenait à la race des dieux, qu'il était un fils de Zeus, un « petit Zeus » lui-même. Inutile d'insister sur l'étymologie : Usener l'a établie sur une argumentation aussi large que solide [4]. Δευκαλίων est un Ζευκαλίων. Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est que Deucalion n'est d'abord qu'un nom générique. Le type primitif du ζευκαλίων ou du διογενής, c'est Persée, c'est Dionysos. Du jour où les Grecs primitifs ont admis que la terre a été recouverte par la mer, ils ont été obligés de placer à l'origine de l'humanité un ζευκαλίων, le Deucalion par excellence, et de lui adjoindre une femme. La légende de l'enfant sauvé des eaux et celle du couple qui survit à l'inondation se tiennent étroitement. Les Assyriens ont eu leur Sargon et leur Sitnapishtim; les Hébreux, leur Moïse et leur Noé. Les Romains, qui ont dû emprunter Romulus aux Grecs, n'ont pas eu non plus de Deucalion national.

1. Voir Apoll. Rh., I, 620-625, et la scolie du v. 623. Cf. E. Maass, dans le *Gött. Gel. Anz.*, 1889, p. 810. C'est probablement Thoas qui est représenté, soulevant le couvercle de son coffre, sur la peinture de vase publiée dans les *Annali*, 1847, tav. M, p. 225.
2. Hypoth. Pind., *Ném.*, 1 ; cf. Apollod., I, 9, 17, 2; III, 6, 4, 2.
3. Voir Decharme, *op. cit.*, p. 272.
4. *Sintfluthsag.*, p. 65 *sqq.*.

Sans l'ordalie primitive, on ne comprendrait pas l'importance symbolique que prit le coffre dans l'esprit des Grecs. Les objets matériels auxquels la procédure attachait la vie de l'homme livré aux dieux furent entourés d'une vénération religieuse. La λάρναξ évoqua irrésistiblement l'idée de mort et d'immortalité. L'arche sainte et la ciste mystique n'ont peut-être pas d'autre origine. Si les Hébreux désignaient sous le même nom l'asile flottant de Noé le juste [1] et la demeure inviolable du dieu caché, en Grèce, les Laconiens de Prasiai disaient que l'enfant divin Dionysos avait abordé sur leur côte dans une λάρναξ [2], et les Achéens de Patrai, que leur statue de Dionysos était venue d'outre-mer dans une λάρναξ pour les sauver [3]. Et quand les Lesbiens, à Méthymna, racontaient que leur Dionysos Phallên, dieu au type exotique taillé dans un tronc d'olivier, avait été retiré des flots dans des filets de pêcheurs [4], cette tradition ne différait pas essentiellement de toutes celles qui inspiraient un respect mêlé d'effroi pour les cistes mystiques, *plenæ tacita formidine cistæ* [5].

La signification mystérieuse et d'autant plus frappante du coffre en vint à se suffire. L'objet sacré devait aller sur mer jadis; on négligea ce détail, d'abord essentiel. La λάρναξ symbolisa le droit à la vie pour les enfants. Athèna enferme Erichthonios ou Erechthée, l'enfant du miracle, dans un coffret qu'elle confie à la garde des Cécropides [6].

1. Les Grecs, convertis au christianisme, appelèrent l'arche de Noé λάρναξ et la représentèrent en conséquence (voir Saglio, art. *Arca, loco cit.*, p. 362, n. 5).
2. Paus., III, 24, 3-4.
3. Id., VII, 19, 6-8 ; IX, 41, 2.
4. Id., X, 19, 3 ; Eusèbe, *Prép. év.*, V, 36.
5. Val. Flaccus, II, 267. D'après une tradition de Patara, un coffret rempli de gâteaux et de jouets préparés pour Apollon enfant fut enlevé par la mer et porté en Lycie (Et. de Byz., *s. v.* Πάταρα). Les cistes mystiques influèrent sur la représentation du meuble propre à l'exposition des enfants. Ce ne fut plus une λάρναξ quadrangulaire, mais une corbeille ronde (voir Eurip., *Ion*, 19, 40, 1391 ; *Annali*, 1879, tav. F ; *Mon. grecs*, 1885-1888, pl. VIII).
6. Eurip., *Ion*, 21 *sqq.* (ἀντίπηξ), 272 *sqq.* (τεῦχος) ; Paus., I, 18, 2 (κιβωτός) ; Apollod., III, 14, 6, 6 ; Antig. de Carystos, *Mir.*, 12 (κίστη) ; cf. *Annali, loco cit.*. La légende athénienne est à rapprocher de la légende tégéate qui représente Aléos, parèdre d'Athèna Aléa, enfermant Téléphos dans une λάρναξ pour le faire jeter à la mer (cf. O. Gilbert, *Gr. Götterlehre*, Leipz., 1898, p. 440, n. 1).

Encore là tout souvenir de la mer ne s'est-il pas perdu. Erechthée était associé par les Etéoboutades au culte d'Athèna et de Poseidôn[1], si bien que la source d'eau salée que Poseidôn avait fait jaillir sur l'Acropole s'appelait Ἐρεχθηΐς θάλασσα et que Poseidôn y avait le surnom d'Erechthée[2]. Mais ailleurs la destination première de la λάρναξ semble complètement oubliée. Adonis, le fils de l'inceste Smyrna, est caché par Aphroditè dans un coffre, qui est mis en sûreté auprès de Perséphonè[3]. Hélène, d'après une certaine légende, est née d'un œuf que Léda avait précieusement conservé dans un coffre[4]. Labda la Corinthienne a un fils, bien que son mari soit impuissant : elle le sauve d'une mort certaine en l'enfermant dans un coffre, et l'enfant en garda le nom de Kypsélos, qu'il transmit à ses descendants[5]. Grâce aux légendes, les Grecs gardèrent toujours cette expression proverbiale, vestige d'un temps où la λάρναξ attendait généralement les bâtards : ἐκ λάρνακος νόθος[6]. Ils savaient bien que la façon d'exposer les enfants à laquelle ils faisaient allusion était une coutume de leurs ancêtres[7], ils continuaient de lui attribuer un sens religieux[8] ; mais ils ne savaient plus à quelle nécessité d'ordre juridique elle avait répondu.

Capable, à lui seul, d'éprouver la légitimité des enfants, le coffre devient capable aussi d'éprouver l'innocence des grandes personnes, sans aller à la mer. Arsinoè, faussement accusée par ses frères d'avoir assassiné son mari, est mise par eux dans un coffre, emportée à Tégée et abandonnée au pouvoir d'Agapènor. Mais elle ne tarda pas à

1. Paus., I, 26, 5 ; Isocr., *Panath.*, 193.
2. Apollod., III, 14, 1, 3 ; Hyg., Fab., 164 ; cf. Hild, art. *Erechtheus-Erichthonios*, dans le *Dict. des ant.*.
3. Panyasis, dans Apollod., III, 14, 4, 5 (Kinkel, p. 264, fr. 25) ; Gerhard, *Etr. Spieg.*, taf. 325 ; *Mon. ined. d. Inst.*, VI, tav. XXIV.
4. Apollod., III, 10, 7, 3.
5. Hér., V, 92, 4-5 ; Paus., V, 17, 5 ; Suid., *s. v.* Κυψελιδῶν. On peut mentionner encore la légende de Méléagre. Le héros ne peut pas mourir tant que le tison auquel est attachée sa vie restera dans le coffre où il est placé (Bacchyl., V, 141 ; Apollod., I, 8, 1, 2).
6. Hésych., *s. v.*.
7. Eurip., *Ion*, 20.
8. Voir l'art. *Expositio*, dans le *Dict. des ant.*, p. 933.

être justifiée, et ses calomniateurs furent frappés à mort[1]. Au commencement du cinquième siècle encore, l'athlète Cléomèdès ayant fait périr une soixantaine d'enfants sous les ruines d'un gymnase et poursuivi par la foule, se réfugie dans le temple d'Athèna et se précipite dans un coffre, qu'il referme sur lui. Lorsqu'on parvint à ouvrir le coffre, on n'y trouva rien. Un oracle consulté donna l'explication du miracle : Cléomèdès avait été désigné par les dieux pour être « le dernier des héros[2] ».

Tout cela n'est pas pure légende. Jusqu'à la fin de l'histoire grecque, la mise en coffre s'est conservée dans le droit pénal de la famille, et ce châtiment à effet suspensif a toujours paru comme une invite à l'intervention des dieux. Théocrite nous apprend que, de son temps, les paysans de Sicile pensaient là-dessus comme les plus lointains aïeux de la race sicule et de la race hellénique. Une idylle nous raconte l'histoire du chevrier Comatas. Son maître, furieux qu'il sacrifie si souvent aux Muses, l'enferme dans une caisse en bois : on verra bien si les Muses le sauveront. Au bout de deux mois, on revient, on ouvre la caisse, et qu'est-ce qu'on trouve ? Comatas vivant, parmi des rayons de miel. Des abeilles, attirées par la douceur de son chant, s'étaient introduites par d'imperceptibles interstices et l'avaient nourri miraculeusement[3]. On pourrait croire à une gracieuse invention de poète ou à quelque conte de *folk-lore* rajeuni et transposé, si l'on ne savait que les superstitions ont la vie aussi dure à la campagne que les contes mêmes. D'ailleurs, en Italie, la λάρναξ ou *arca* servit toujours à la punition des esclaves[4], même après que les malfaiteurs en général cessèrent d'être enfermés dans des cages de chêne (*arcis robusteis*), pour être jetés dans le cachot ou *robur*[5].

Cette ordalie si originale, l'exposition en mer par le coffre, comportait des variantes. Quand s'accentuait dans l'épreuve le caractère pénal, on pouvait être tenté, selon

1. Apollod., III, 7, 5, 9 *sqq.*.
2. Paus., VI, 9, 7 ; Plut., *Rom.*, 28 ; Eusèbe, *Prép. év.*, V, 34, 3 *sqq.* ; Suid., *s. v.* Κλεομήδης.
3. Théocr., VII, 78 *sqq.* et les scol..
4. Cic., *Pro Mil.*, 22.
5. Fest., *s. v.* Robur.

les cas, de faciliter le sauvetage du patient ou de le rendre impossible. On substituait au coffre, tantôt une nacelle, tantôt un sac.

Très souvent, dans les sociétés primitives, le banni est abandonné à la grâce de Dieu dans un canot sans agrès. Dans les îles de l'Océanie, c'est le procédé ordinaire d'expulsion, à l'usage des criminels [1]. En Polynésie, on attache le voleur sur un vieil esquif qu'on lance à la mer : aux requins de faire justice [2]. Ailleurs, l'inceste est exposé en mer sur un radeau en tiges de bananier [3]. Ailleurs encore, quel que soit le crime, le délinquant est couché, les mains ligotées, au fond d'une barque percée, qu'on pousse vers le large [4]. Au Cambodge, le coupable, après une chasse ignominieuse, est jeté dans une pirogue, au bord du fleuve [5]. Dans le vieux droit de la Norvège et dans les Sagas, le proscrit est placé dans un bateau faisant eau de toutes parts, et, pour disparaître, il a comme délai le temps d'une marée haute et d'une marée basse [6]. D'après les lois militaires de Suénon, le traître est mis dans une embarcation, et, dès qu'on l'a perdu de vue, on fait sonner les trompettes et l'on crie trois fois : « Il a perdu tous les droits de l'antique alliance [7]. » Pour les Germains, Grimm, dans son chapitre sur la justice criminelle, a une rubrique intitulée *In ein steuerloses, leckes Schiff setzen*, et aux exemples qu'il a réunis les derniers éditeurs des *Rechtsalterthümer* ont pu ajouter toute une série nouvelle [8]. Dans un récit légendaire, qui se place à l'époque de Charlemagne, il est dit d'une jeune fille qui avait commis un crime : *Addicta est judicialiter morti... in navicula armamentis carente, apposito victu tenui, ventis et mari exponitur condemnata* [9]. On voit par les vivres placés dans la barque que la personne exposée

1. Waitz-Gerland, *Anthr. d. Naturvölk.*, VI, p. 224.
2. Ellis, *Polyn. researches*, III, p. 126.
3. Wilken, dans le *Globus*, LIX (1891), p. 22 ; Post, *Grundriss d. ethn. Jurispr.*, I, p. 269, 273.
4. Waitz-Gerland, *loco cit.*, V, II, p. 117.
5. Leclère, *Rech. sur la législ. crim. et la procéd. des Cambodgiens*, p. 204.
6. Grimm, *op. cit.*, p. 701.
7. Du Cange, *s. v.* Abjuratio terræ.
8. *Loco cit.* (4e éd., II, p. 285-6).
9. *Vita Offæ secundi*, d'après Heuseler-Hübner, *loco cit.*, p. 285.

sur mer n'était pas vouée à une mort inévitable. Mais le véritable caractère de la peine ressort bien mieux encore d'une légende frisonne. Le roi Charles ayant demandé vainement aux douze *asega* de lui révéler le droit du pays, décida qu'ils méritaient la mort ; mais il leur laissa le choix entre le supplice, l'esclavage et l'exposition en pleine mer. Ils se décidèrent pour le dernier parti. Dans une barque sans gouvernail, sans voile et sans cordage, il étaient à toute extrémité, lorsque tous ensemble ils se recommandèrent à Dieu. Aussitôt ils s'aperçurent qu'au lieu de douze ils étaient treize. Leur nouveau compagnon avait sur l'épaule un bâton recourbé : pas de doute, c'était le dieu Thor. Avec son bâton comme gouvernail, il ramena la barque à la côte ; il fit jaillir une source pour ces malheureux, qui mouraient de soif ; il leur enseigna le droit, dont ils avaient besoin pour vivre, et disparut [1].

La cité grecque, au début de son développement, trouva dans la coutume la procédure pénale de l'exposition en mer. Elle s'en servit à son tour. Quand une ville ne voulait pas accepter devant une autre la responsabilité d'un acte perpétré par un de ses habitants, elle se débarrassait du coupable, en le bannissant : pour le bannir, elle pouvait l'abandonner sur les flots, à la grâce de Dieu. Parmi toutes les légendes qui jettent quelque lumière sur les ténébreuses origines de la puissance sociale, il n'en est peut-être pas d'aussi remarquable que celle dont les Grecs parèrent la mort d'Hésiode. Le poète, venu à Locres, y fut assassiné par deux frères, ses hôtes. Le corps, jeté à la mer, fut rapporté sur la grève. Les Locriens firent une enquête, et les meurtriers furent découverts. D'après Plutarque, on les jeta vivants à la mer, κατεπόντισαν ζῶντας [2]. D'après Alkidamas, ils se jetèrent dans une barque de pêche, et tentèrent de gagner la Crète ; mais, à mi-chemin, ils furent précipités dans la mer par la foudre de Zeus, οὓς Ζεὺς κεραυνώσας κατεπόντωσεν [3]. Entre ces deux récits il n'y a pas contradiction. L'un est trop abrégé ; l'autre change une expulsion

1. Voir von Richthofen, *Unters. z. fries. Rechtsgesch.*, II, p. 459-460 ; His, *Das Strafr. d. Friesen im Mittelalt.*, p. 196 ; cf. Dareste, *Hist. du dr. frison*, dans le *Journ. des sav.*, 1894, p. 461.
2. *Banq. des sept sages*, XIX, p. 162 E.
3. Alkid., dans le *Certam. Hes. et Hom.*, 13 (*Or. att.* Didot, II, 316).

en une fuite volontaire. Il faut prendre dans Alkidamas le détail de l'esquif et laisser, avec Plutarque, l'initiative de l'exécution aux Locriens. Ainsi apparaîtra la légende primitive, dont nous ne connaissions que deux versions corrompues. Nous voyons une fois de plus des criminels lancés sur la mer, dans une nacelle que Zeus doit pousser vers la terre du salut ou plonger dans l'abîme. De toutes façons, les parents ou les concitoyens du criminel peuvent dire, comme Thésée, après avoir chassé Hippolyte : « Ou bien Poseidôn l'enverra mort dans les demeures d'Hadès, ou bien, banni de cette contrée, il traînera sur la terre étrangère une vie misérable[1]. »

La coutume de l'exposition en mer sur une nacelle n'est pas inconnue dans la littérature latine. Une controverse de Sénèque le Rhéteur a pour sujet l'histoire d'un jeune homme accusé par sa belle-mère, condamné pour tentative de parricide par le tribunal domestique et placé par son frère sur un *exarmatum navigium*. « Où mettre son espoir ? Dans le gouvernail ? Il n'y en a pas. Dans les rames ? Pas même de rames. Dans un compagnon ? Il ne s'est trouvé personne pour le suivre vers le naufrage. Dans les voiles, dans les vergues ? Tous les agrès ont été coupés. Pas le moindre espoir de salut. » Mais « c'est un grand secours dans le péril que l'innocence ». Avant de s'accrocher à son épave, le malheureux a levé les mains vers le ciel et demandé la protection des dieux immortels, « véritables juges de tous les accusés ». Ce qui est pour le coupable un *culeus* mortel devient pour l'innocent un bateau de sauvetage ; car la divinité se charge des agrès et fournit les voiles[2]. Tous ces développements viennent des écoles grecques et n'ont guère de rapport avec les réalités du droit romain. Il est d'autant plus remarquable que le traitement décrit dans ces exercices de rhétorique ait été infligé par Trajan aux délateurs. Ils furent entassés sur des barques qu'on se procura précipitamment et livrés aux tempêtes, pour être enlevés par les flots ou jetés sur des roches inhospitalières[3].

Quand on voulait exécuter le καταποντισμός sans laisser

1. Eurip., *Hipp.*, 895-898.
2. Sénèque, *Contr.*, VII, 1, §§ 2, 5, 10 ; cf. 25.
3. Pline le Jeune, *Panég.*, 34-35.

au criminel aucune chance de salut, au lieu de le placer sur une barque, ou même de l'enfermer dans un coffre qui pouvait flotter, on le mettait dans un sac ou dans une outre[1]. Les hommes préhistoriques recouvraient les cadavres de peaux, pour les déposer dans les tombes[2] : ils ne faisaient donc qu'habiller d'avance les corps qu'ils livraient à la mort.

Dans la Grèce primitive, le sac et l'outre, faits d'une peau de bœuf[3], servaient à des usages à la fois juridiques et religieux. On plaçait dans un sac la bête ou l'enfant qu'on devait livrer à la partie lésée par abandon noxal[4] : le sac où, dans la pièce d'Aristophane[5], le Mégarien apporte sur le marché ses petites filles, ses petites truies, nous rappelle que les premiers contrats, y compris celui de vente, ont été à cause délictuelle. Le sac est donc l'emblème du bannissement. Mais pourquoi ? On plaçait aussi dans un sac la bête ou l'enfant qu'on livrait aux dieux irrités. Les peaux de bœuf et, par exemple, le Διὸς κῴδιον ont toujours tenu une grande place dans le rituel des religions grecques, ce qui s'explique aisément quand on voit, jusqu'à la fin de la période impériale, les habitants d'une ville syrienne apporter leurs enfants cousus dans des sacs et les lancer du haut des propylées, comme victimes, en les appelant « bœufs »[6]. Le sac est donc aussi l'emblème de la consécration, surtout aux dieux infernaux.

En droit comparé, la mise en sac du criminel n'entraîne donc pas forcément un supplice déterminé. De même qu'à Hiéropolis on faisait mourir les « bœufs » humains par κατακρημνισμός, de même qu'à Paris on brûlait des chats mis en sac dans les feux de la Saint-Jean[7], on voit en

1. Dans les temps historiques, Sôtadès vivant fut enfermé par un général de Ptolémée dans un vase de plomb et ainsi jeté en pleine mer (Hégésandros, Ὑπομνήματα, dans Ath., XIV, 13, p. 621 A = *F. H. G.*, IV, 415). C'est une anomalie. Mais cette μολυβδῆ κεραμίς rappelle le χάλκεος κέραμος où est enfermé Arès (*Il.*, V, 387).
2. Montelius, *Kultur Schwedens*, 2[e] éd., p. 59.
3. Hésych., *s. v.* μολγός· ὁ βόειος ἀσκός. — Cf. Schrader, *Reallex.*, p. 697.
4. Voir Esmein, *la Cout. prim. dans un conte pop.*, dans la *Nouv. Rev. hist. de dr. fr. et étr.*, XXIV (1900), p. 24.
5. *Acharn.*, 729 *sqq.*
6. (Lucien), *De dea syr.*, 58.
7. Sauval, cité par d'Arbois de Jubainville, *les Sacrif. hum. chez les*

Egypte enfermer dans un sac de cuir le cadavre de Cléoménès crucifié [1]. Mais, chez les peuples de l'antiquité classique, le sac ou le *culeus* est toujours jeté dans l'eau.

Il n'est jamais employé que pour le châtiment des quelques crimes que le γένος ou la *gens* considérait comme capitaux. La femme est noyée dans un sac en expiation d'un attentat contre les mœurs ; l'homme, comme coupable de trahison, c'est-à-dire aussi d'impiété, ou bien de parricide. A Méthymna, le tyran Cléoménès fit lier dans des sacs et lancer à la mer des proxénètes et des prostituées [2]. Par contre, les Cyrénéens firent coudre le tyran Léandros dans une peau de bœuf, pour le jeter dans les flots [3]. Lorsque Hyperbolos, banni par ostracisme, fut mort à Samos, le corps fut mis dans une outre et précipité au large [4]. Les préteurs purent donc facilement appliquer dans les provinces grecques les dispositions du droit romain sur le *culeus*. Quintus Cicéron, à Smyrne, frappa de cette peine deux parricides [5]. Callistrate y fut soumis comme chrétien [6].

Les Romains, en effet, réservèrent le *culeus* au parricide et aux crimes contre la religion [7]. Le condamné est d'abord battu de verges, peine préliminaire qui entraîne la dégradation civique [8]. Puis on lui met aux pieds des sabots [9]; on lui noue autour de la tête une peau de loup, chape

Gaulois et dans l'ant. class., dans la *Nouv. Rev. hist. de dr. fr. et étr.*, XXII (1898), p. 295-296.

1. Plut., *Cléom.*, 38.
2. Théop., dans Ath., X, 60, p. 443 A (*F. H. G.*, I, 321, fr. 252).
3. Plut., *De mul. virt.*, 19, p. 257 D.
4. Théop., fr. 103 (*F. H. G.*, I, 294).
5. Cic., *Lettres*, 52.
6. *Acta Sanctorum Bollandiana*, Anvers, 1760, sept. VII, p. 192, cité par Klement, *Arion*, p. 56. La valeur historique du témoignage (sauf le merveilleux qui s'est introduit dans la légende) est confirmée par Eusèbe, *De mart. Pal.*, V, 1. Déjà la révélation des oracles sibyllins était punie de la même peine que le parricide (Denys d'Hal., IV, 62; Val. Max., I, 1, 13 ; Zonaras, VII, 11. Cf. Brunnenmeister, *Das Tödtungsverbr. im altröm. Recht*, p. 177; Mommsen, *Röm. Strafr.*, p. 567, n. 4; 921, n. 3).
7. Sur la peine du *culeus* voir Brunnenmeister, *op. cit.*, p. 117, 185 *sqq.*, 194 *sqq.*; P.-F. Girard, *l'Org. jud. de Rome au temps des rois*, dans la *Nouv. Rev. hist. de dr. fr. et étr.*, XXV (1901), p. 77 *sqq.*; Mommsen, p. 921-923.
8. Modestinus, Dig., XLVIII, 9, 9.
9. Cic., *De inv.*, II, 50.

funèbre qui le plonge par avance dans la nuit éternelle [1]. Enfin, il est cousu dans un sac de cuir [2], en compagnie d'un serpent, d'un coq, d'un chien et, plus tard, d'un singe [3]; c'est ainsi qu'il est jeté dans la mer, si la mer est proche, sinon, dans une rivière [4].

Chez les Grecs et les Romains, on donnait à cette peine la même signification. En somme, elle mettait en action, sous la forme la plus effroyable qu'on pût imaginer, les plus terribles des imprécations. Μήτε γῆ μήτε θάλασσα δέξῃ αὐτοῦ τὰ ὀστᾶ, dit une inscription qui menace l'auteur d'une faute quelconque [5]. C'est cette formule que paraphrase Cicéron et que développent après lui bien des écrivains et des jurisconsultes. Pour eux, il faut que le monstre, mis au rebut de l'humanité, soit séparé de la nature entière, qu'on lui ravisse à la fois le ciel, la terre et l'eau, qu'il ne puisse ni respirer l'air vital ni obtenir une tombe ni même souiller la mer de son contact [6].

Mais cette explication, imaginée après coup et qui dut un succès prodigieux aux juvéniles déclamations de l'orateur romain, ne convient qu'au temps où l'on croit à la souillure morale du crime. Le *culeus* a les mêmes emplois, à l'origine, que la λάρναξ ou que l'*exarmatum navigium*. Ils servent à trois variétés de la même « dévotion ». Ils mettent un patient à la discrétion des dieux, en lui laissant des chances de salut plus ou moins grandes. Pour graduer les peines, les sociétés primitives ne pouvaient que graduer les dangers de l'ordalie.

1. Cic., *loco cit.*; *ad Her.*, I, 13; Festus, *s. v.* Nuptias, p. 170; Quint., *Décl.*, 299.
2. Cic., *ad Her.*, *loco cit.*; Juv., XIII, 156; Denys d'Hal., *loco cit.*.
3. Cicéron ne dit rien d'animaux enfermés dans le *culeus*. Il est question de serpents dans Sénèque, *Contr.*, V, 4, 2; VII, 1, 23; *De clem.*, I, 15; Constantin, Code Théod., IX, 15, 1; cf. Plut., *Ti. Gracch.*, 20. Les autres textes joignent au serpent le coq, le chien et le singe, dont le dernier au moins n'a été ajouté que sur le tard (voir Modestinus, *loco cit.*; Justinien, Inst., IV, 18, 6; Juv., *loco cit.* et VIII, 214).
4. Inst. et Dig., *locis cit.*; Paul, *Sent.*, V, 24; cf. Tite-Live, *Epit.*, 68; Sénèque, *loco cit.*, VII, 1, 23; Denys d'Hal., *loco cit.*; Val. Max., *loco cit.*. Cicéron ne parle que d'une rivière (*loco cit.*; *Pro S. Roscio*, 25-26).
5. *C. I. A.*, III, 1426.
6. Cic., *Pro S. Rosc.*, 26; Quint., *loco cit.*; Zonaras, VII, 14; Inst., *loco cit.*. — Cf. Brunnenmeister, *op. cit.*, p. 187 *sqq.*.

§ 3. — *Le saut de Leucade.*

Quand, menées par Hermès, le guide au rameau d'or, les âmes des trépassés vont au séjour suprême, avant de voir la prairie des asphodèles, elles atteignent, au bord même de l'Océan, la Roche Blanche, la Λευκὰς Πέτρη [1]. En ce point, où déjà ne pousse plus que le peuplier blanc (λεύκη ou Ἀχερωΐς) [2], viennent mêler leurs eaux tous les fleuves de l'enfer : l'Achéron y reçoit à la fois le Pyriphlégéthon et le Cocyte grossi du Styx [3]. La Roche Blanche, la roche éclairée d'une lumière blafarde, est la borne où commence le pays des morts. Descendre ou se jeter de la roche Leucade, à l'origine, c'est tout simplement mourir [4].

Partout, le long du littoral grec, on montra des rochers consacrés par la coutume comme Λευκάδες Πέτραι. Une de ces Leucades en gardera un jour définitivement le nom. Mais il y en eut un très grand nombre, et, sous d'autres noms, plusieurs d'entre elles nous sont encore connues. Si différents que soient les mythes qui ont illustré ces roches fatales, ils se conforment aux mêmes idées et font prévaloir la même règle. Quand un être humain est précipité de ces hauteurs dans la mer, les divinités qui reçoivent l'offrande peuvent, à leur choix, ou l'empêcher de mourir pour l'humanité, ou la laisser aller par l'Océan dans l'autre monde, ou même la retenir en leur compagnie.

Sur la côte de Mégaride, au-dessus du sentier taillé dans les roches Skironiennes, surplombait une roche énorme, la Molyris ou Molouris. Son nom, qui signifiait la Roche funèbre et qui rappelait des sauts dans la mort, prit dans l'imagination populaire le sens expressif de Roche de la Sauterelle [5]. Elle était consacrée à Leuco-

1. *Od.*, XXIV, 11.

2. *Il.*, XIII, 389. Cf. Paus., V, 14, 2 ; Serv., *ad Ecl.*, VII, 61. Voir Bötticher, *Baumkultus der Hellenen*, p. 441 *sqq.*.

3. C'est là que Circé recommande à Ulysse de creuser un fossé pour offrir des libations funèbres avant d'aller plus avant (*Od.*, X, 513 *sqq.*).

4. Eurip., *Cycl.*, 164 *sqq.*. Voir Dieterich, *Nekyia*, p. 27 *sqq.*.

5. La Μολυρίς était, à l'origine, la Roche funèbre, d'après la glose d'Hésychius, *s. v.* μολυρόν · νωθρόν, βραδύ, ἀνιαρόν, ἀηδές, ἀχάριστον, λυπηρόν. Ce fut aussi, tout naturellement, la roche du crime et de l'expiation, d'après cette autre glose d'Hésychius, *s. v.* μολυσμός · ἀκαθαρσία, μίασμα, ἁμαρτία δυσέκπλυτος. Aussi le crime et l'expiation sont-ils également per-

théa et Palaimon [1]. C'est de là, en effet, que se lança dans les vagues Ino, tenant dans ses bras son fils Mélikertès. Deux versions circulaient sur ce suicide. Dans l'une, c'est une marâtre coupable qui, voyant ses forfaits découverts, désespère d'échapper elle-même et de soustraire son enfant à la poursuite de son époux [2]. Dans l'autre, c'est une innocente victime, c'est la nourrice de Dionysos, qui, traitée en criminelle par la colère jalouse d'Hèra, se précipite dans la mer, soit avec ses deux fils [3], soit plutôt avec un seul [4]. En tout cas, Ino et Mélikertès trouvent le salut dans l'immortalité. « Ino, qui jadis était une mortelle douée de la voix humaine, maintenant qu'elle est devenue Leucothéa, habite les vagues de la mer et a part aux honneurs des dieux [5]. » Mélikertès, recueilli par un dauphin et transporté sur les rives de Corinthe [6], est déposé à l'ombre d'un pin [7], pour être adoré sous le nom de Palaimon. L'un et l'autre, ils furent désormais des divinités secourables aux hommes en péril de mer [8]. On invoqua surtout Ino-Leucothéa, toujours prête à tendre aux malheureux pris par les flots l'écharpe qui préserva Ulysse, le κρήδεμνον tutélaire [9].

sonnifiés par Molyros, l'adultère mis à mort (*Eoies*, dans Paus., IX, 36, 4, fragm. 53, éd. Didot). Quand le sens primitif fut oublié, la roche signalée par tant de sauts s'appela la Sauterelle (Μολυρίς, Μολουρίς) : de là de nouvelles légendes, comme celle que rapporte Apollodore (*Epit.*, I, 2).

1. Paus., I, 44, 7. — Cf. Decharme, art. *Ino Leucothea*; dans le *Dict. des ant.*, p. 525.

2. Paus., *ibid.*, 7-8 (cf. IX, 34, 7) ; Scol. *Il.*, VII, 86.

3. Eurip., *Méd.*, 1282 *sqq.*.

4. Apollod., I, 9, 2, 1 ; Plut., *Symp.*, V, 3, 1, 2, p. 675 E ; Lucien, *Dial. mar.*, 8 ; Tzetz., *ad Lyc.*, 107, 229 ; Scol. Pind., *Isthm.*, p. 514 B ; Ovide, *Fastes*, VI, 489 *sqq.*. Cf. Imhoof-Blümer, *Monn. gr.*, p. 160. Voir Decharme, *loco cit.* ; Preller-Robert, p. 601-605. Dans une version corrompue, Ino ne tient dans les bras qu'un cadavre (Apollod., III, 4, 3, 6).

5. *Od.*, V, 333 *sqq.* ; cf. Apollod., *loco cit.*, 7 ; Paus., IX, 5, 2 ; Hyg., *Fab.*, 2 ; Ovide, *Mét.*, IV, 539 *sqq.*.

6 Paus., I, 44, 8 ; II, 1, 8 ; 3, 4 ; Lucien, *loco cit.* ; Tzetz., *loco cit.* ; Philostr., *Imag.*, II, 16, 2 ; Scol. Pind., *loco cit.* ; Ovide, *loco cit.*, 520. Cf. Imhoof-Gardner, *Num. comment. on Paus.*, pl. B, n°s 1-17. Voir Klement, *Arion*, p. 28, n. 64.

7. Paus., II, 1, 3 ; Plut., *loco cit.*. Cf. Imhoof-Gardner, *loco cit.*, n°s 1-3.

8. Apollod., *loco cit.* ; *H. Orph.*, LXXIV, 3 *sqq.* ; Dion Chrys., LXIV, 25 ; Properce, III, 21, 10. Palaimon est appelé νεῶν φύλαξ par Euripide, *Iph. T.*, 271.

9. *Od.*, *loco cit.*. Cf. Scol. Apoll. Rh., I, 917. Voir Fr. Ritschl, *Ino Leukothea*, Bonn, 1865, taf. II, n°s 2, 3.

Son culte, qui, malgré la légende mégarienne, a peut-être eu pour patrie la côte de l'Asie[1], accompagna les Grecs dans toutes leurs migrations[2]. Il s'établit en Crète[3], à Cos[4], à Milet[5], à Samos[6], à Délos[7], à Téos[8], à Chios[9], à Lampsaque[10]. On le suit de Mégare[11] à Athènes[12], de Thèbes[13] à Chéronée[14] et en Thessalie[15], de Corinthe[16] en Messénie[17] et dans les villes laconiennes de Prasiai[18], d'Epidaure Liméra[19], de Thalamai[20] et de Leuctra[21]. Dans la Méditerranée orientale, il pénètre en Pamphylie[22], en Syrie[23], en Egypte[24], en Colchide[25]. A l'extrémité opposée du monde grec, Leucothéa est honorée à Eléa en Grande-Grèce[26], donne son nom à une île de Campanie[27], débarque à l'embouchure du Tibre[28], pour être assimilée à la Mater Matuta des Romains[29], obtient des autels sur la côte étrus-

1. Cf. von Wilamowitz, *Hom. Unters.*, p. 139.
2. Cic., *De nat. deor.*, III, 15, 39; cf. Ritschl, *op. cit.*, p. 12 *sqq.*.
3. Hésych., *s. v.* Ἰνάχεια; cf. Couve, art. *Inachia*, dans le *Dict. des ant.*.
4. Paton-Hicks, *Inscr. of Cos*, n° 37 *a*.
5. Conon, *Narr.*, 33.
6. Pline, V, 37, 135.
7. *B. C. H.*, VI (1882), p. 25, l. 205.
8. Michel, n° 1007, l. 25.
9. *Ibid.*, n° 1359, l. 25.
10. *C. I. G.*, n° 3641 *b* add., l. 7.
11. Paus., I, 44, 8; II, 42, 7; Ménécr., dans Zénob., IV, 38.
12. *C. I. A.*, III, n° 368.
13. Pind., *Pyth.*, XI, 2 *sqq.*; Plut., *Apopht. lac.*, *Lyc.*, 26, p. 228 F.
14. Plut., *Quest. rom.*, 16, p. 267 E.
15. *G. D. I.*, n° 337; cf. Sam Wide, *Lak. Kulte*, p. 228.
16. Paus., II, 1, 9; 2, 1; 3, 4; Lucien, *De la danse*, 42; Scol. Eurip., *Méd.*, 1284.
17. Paus., IV, 34, 4.
18. Id., III, 24, 4; cf. Douris, dans Tzetz., *ad Lyc.*, 103.
19. Paus., III, 23, 8.
20. *Ibid.*, 26, 1.
21. *Ibid.*, 4.
22. *Stadiasmus maris magni*, 210 (*Geogr. min.*, Didot, I, p. 488).
23. Clermont-Ganneau, dans la *Rev. crit.*, 1886, II, p. 232.
24. Pline, V, 11, 60.
25. Strab., XI, 2, 17, p. 498.
26. Aristote, *Rhét.*, II, 23, 26.
27. Pomp. Méla, II, 7; Pline, III, 13, 83.
28. Ovide, *Fastes*, VI, 501 *sqq.*.
29. Plut., *Quest. rom.*, *loco cit.*; *De l'am. frat.*, 21, p. 492 D; *Camille*, 5.

que[1] et ne s'arrête qu'à Massilia[2]. Quant à Mélikertès-Palaimon, c'est en son honneur que sont célébrés les jeux Isthmiques[3]. Il a ses principaux sanctuaires à Corinthe[4]; mais, vénéré avec sa mère à Mégare[5], il est l'objet d'un culte depuis Ténédos, où il prend la figure de Melkarth[6], jusqu'à Rome, où il devient Portunus[7].

Ino n'est pas seule, dans la mythologie grecque, à se procurer une apothéose par le saut fatal dans la mer, à devenir déesse par le droit de la roche infernale, à s'ériger en Leucothéa. Dans plusieurs îles, on racontait la vie mortelle de Leucothéa avec d'autres péripéties et sous d'autres noms.

A Rhodes, Halia fut violée par les fils qu'elle avait eus de Poseidôn : la colère d'Aphroditè les avait rendus fous. Tandis que les coupables étaient ensevelis vivants par leur père, la victime du crime se lança dans la mer et devint la Leucothéa Καφείρα des Rhodiens[8].

La déesse Καφείρα se retrouve dans l'île vouée aux Κάβειροι, à Samothrace. Elle n'y est plus une Halia; mais elle y est toujours une Ino, tendant aux initiés une écharpe de pourpre pareille au κρήδεμνον qu'elle avait remis à Ulysse; elle y est toujours une Leucothéa, éponyme de l'ancienne Leucosia[9].

Hyg., *Fab.*, 2, 125; Cic., *De nat. deor.*, III, 19, 48; *Tusc.*, 1, 12; Ovide, *loco cit.*, 545.

1. Aristote, *Econ.*, 19; Elien, *Hist. var.*, I, 20.
2. *C. I. G.*, n° 6771.
3. Apollod., III, 4, 3, 8; Plut., *Symp.*, *loco cit.*; Paus., I, 44, 8; II, 1, 3; VIII, 48, 2. Cf. Tzetz., *loco cit.*, 107, 229; Hyg., *Fab.*, 273.
4. Paus., II, 1, 8; 2, 1; 3, 4; Lucien, *De la danse*, 42. Cf. Imhoof-Gardner, *loco cit.*, n°s 1 *sqq.*.
5. Paus., I, 44, 8.
6. Lycophr., 229, et scol.; cf. Bérard, *De l'orig. des cultes arc.*, p. 183. Le culte de Palaimon a pénétré dans le Pont-Euxin (Eurip., *Iph. T.*, 271; *H. Orph.*, LXXV).
7. Hyg., *Fab.*, 2; Ovide, *loco cit.*, 547.
8. Diod., V, 55, 7; cf. 1. La source de Diodore n'est pas Zénon ou Antisthénès de Rhodes (cf. *F. H. G.*, III, p. 175), mais Apollodore, ainsi que l'a montré Bethe, *Unters. zu Diodors Inselbuch*, dans l'*Hermes*, XXIV (1889), p. 429 *sqq.*. La légende d'Halia-Kapheira a été plusieurs fois étudiée par K. Tümpel : *Lesbiaka*, dans le *Philol.*, XLIX (1890), p. 105, 112; *Zur Analyse und Kritik von Diod.*, V, 55, *ibid.*, L (1891), p. 45; art. *Kapheira*, dans Roscher.
9. Scol. Apoll. Rh., I, 917. L'ancien nom de Λευκοσία, trouvé par le

A Lesbos, avait cours une légende qui semble d'abord n'avoir qu'un rapport lointain avec celle d'Ino et celle d'Halia, mais qui a pourtant le même dénouement, la consécration d'une Leucothéa [1]. Lorsque les Penthilides colonisèrent pour la première fois Lesbos, sous le commandement d'Echélaos, ils reçurent d'un oracle l'ordre de jeter à la mer, avant le débarquement, un taureau en l'honneur de Poseidôn et une vierge vivante en l'honneur d'Amphitritè et des Néréides. Le sort tomba sur la fille de Smintheus. La victime, parée pour le sacrifice, assiste aux prières, puis est lancée dans les flots. Au même moment, bondit à sa suite un jeune homme. Il se nommait Enalos, et l'aimait. Il veut la sauver ou périr avec elle. Ils disparurent dans les flots tous les deux. Mais plus tard Enalos reparut. Il raconta que la jeune fille était restée avec les Néréides et que lui-même, après maintes aventures merveilleuses, avait été déposé en lieu sûr. Si l'on considère que l'anse où la légende plaçait cette scène s'appelait κόλπος τῆς Καλλονῆς [2], que le chemin par où Ino courut à la mer près de Mégare était le Καλῆς δρόμος [3], qu'une peinture de vase donne le nom de Καλή à la déesse qui présente l'écharpe de vie à Ulysse [4], on peut admettre avec Tümpel que l'héroïne de Lesbos était, comme celle de Rhodes et de Samothrace, une Kallonè [5]. En tout cas, on sait par les grammairiens que les Néréides, qui enlevèrent Kallonè et lui firent une place dans leur troupe [6],

scoliaste dans Aristote, est une forme dorienne de Λευκόθεα (Welcker, *Gr. Götterlehre*, I, p. 644). Les doutes exprimés par Decharme (*loco cit.*, p. 527) ne semblent pas devoir résister aux arguments d'Usener (*Kallone*, dans le *Rhein. Mus.*, XXIII, 1868, p. 321 *sqq.*, 365 *sqq.*), de Crusius (*Kabiren*, progr. Leipz., 1886, p. 22 *sqq.*) et de Tümpel (*Lesbiaka*, *loco cit.*; art. *Kallone* et *Kapheira*, dans Roscher).

1. Myrsilos de Lesbos, dans Plut., *De sol. anim.*, XXXVI, 9, p. 984 F (*F. H. G.*, IV, p. 459, fr. 12); Anticlid., Νόστοι, dans Ath., XI, 15, p. 466 C (*Script. Alex. Magn.*, p. 148); Plut., *Banq. des sept sages*, 20, p. 163 B-D.

2. Voir Tümpel, *Bemerk. zu einigen Fragen der gr. Religionsgesch.*, progr. Neustettin, 1886-1887, p. 17; *Lesbiaka*, *loco cit.*, p. 105; art. *Kallone*, dans Roscher.

3. Plut., *Banq. des sept sages*, *loco cit.*.

4. Ritschl, *op. cit.*, taf. II, nº 3.

5. L'aventure d'Enalos n'avait primitivement aucun rapport avec celle de la jeune fille (voir Klement, *Arion*, p. 27).

6. Anticlid., *loco cit.*.

étaient dans le langage lesbien des Leucothéai [1]. A Lesbos, Ino-Leucothéa porte le nom de Kallonè-Leucothéa. Et, si le plongeon qui la divinise est un sacrifice purement propitiatoire, le rite probatoire auquel se soumet la véritable Ino a aussi son héroïne à Lesbos. Théaneira, amante de Télamon, saute dans la mer pour sauver son honneur et nage jusqu'à Milet, où elle est accueillie par Arion et donne le jour à Trambèlos [2]

Certaines régions avaient aussi leur Leucothéa, sans l'invoquer sous ce nom. Tel était le cas dans la Chersonèse de Carie. Le même Staphylos qui avait exposé en mer sa fille Rhoiô, mise à mal par Apollon, avait deux autres filles, Molpadia et Parthénos. Un jour qu'elles avaient à se reprocher une négligence coupable, craignant tout de leur père, elles s'enfuirent vers la falaise et se précipitèrent du haut des rochers. Mais Apollon, plein d'intérêt pour les sœurs de son amante, les recueillit dans leur chute et les transporta dans la Chersonèse. Parthénos eut son sanctuaire à Boubastos. Molpadia fut établie à Castabos, où elle reçut le nom d'Hèmithéa « en souvenir de l'apparition de la déesse » (ἐπιφάνεια), et où elle fut vénérée de tous les habitants de la Chersonèse [3]. Hèmithéa n'était, au fond, qu'une Leucothéa [4].

Après le cycle de la femme qui cherche à s'innocenter, s'en présente un autre qui semble à première vue n'avoir aucun rapport avec la conception de l'ordalie. C'est le cycle de la jeune fille qui, requise d'amour, se refuse et, pour échapper à la violence, se jette dans les flots. Mais, qu'on ne l'oublie pas, l'ordalie primitive est la défense des faibles. Si elle convient tout naturellement aux personnes qui, dans la justice des temps futurs, occuperont la position d'accusées, elle est aussi le seul moyen d'action existant au profit des personnes qui, dans les conceptions modernes, auraient qualité pour porter plainte [5].

1. Etym. M., p. 56, 45 (*F. H. G.*, IV, p. 459, fr. 10); cf. Hésych., *s. v.* Λευκοθέαι.

2. Lycophr., 467.

3. Diod., V, 62, 3-4.

4. Une autre Hèmithéa, celle de Ténédos, portait aussi le nom de Leucothéa, d'après une scolie de l'*Iliade* (I, 38). C'était également une héroïne du καταποντισμός. Cf. Usener, *Sintfluthsag.*, p. 94.

5. Le suicide par vengeance chez les Grecs est étudié dans mon ouvrage

Le mythe le plus célèbre de ce cycle est celui de Britomartis la Crétoise [1]. Née de Zeus et de Carmè, fille d'Eubouleus et de Dèmèter, la « douce vierge [2] » excita les désirs du roi Minos. Pour se dérober à des étreintes odieuses, elle courait, courait toujours ; mais, toujours poursuivie, plutôt que de sentir sur elle les mains du ravisseur, elle s'élança du haut d'un promontoire dans la mer. Elle tomba dans les filets des pêcheurs. Sauvée par la grâce divine, elle fut divinisée. Elle devint une Artémis maritime, une espèce de *Maris stella*, sous le nom de Dictynna, la Vierge au Filet (δίκτυον) [3]. La pointe d'où elle s'était précipitée pour devenir immortelle en garda le nom de Dictynnaion [4]. D'après une version particulière, où la nymphe s'appelle Dictè, Minos lui-même reconnut la volonté manifeste des dieux et donna au pays le nom de Dictaia [5]. Le culte de Britomartis-Dictynna se répandit dans la plupart des pays habités par des Grecs [6]. En Crète même [7], il a pour centre Kydonia [8] et rayonne sur Polyrrhénion [9], Phalasarna [1], Lappa [2], Chersonèsos [3], Drèros [4], Olonte [5] et peut-être Gortyne [6]. Il émigre dans les iles d'Astypalaia [7] et de Délos [8]. Egine se glorifie d'avoir assisté à l'apparition de l'héroïne ressuscitée et l'adore sous le vocable d'Aphaia [9]. En Laconie, elle reçoit l'épithète d'Issôria, qu'elle porte à Sparte [10], à Pitanè [11], à Teuthrônè, près du cap Ténare [12], et, à peu de distance de Las, où elle est également connue [13], sur la falaise d'Hypsa, elle est honorée d'une chapelle [14]. Avec le nom de Laphria, elle passe de Crète à Céphalonie [15], et de là sur le continent, à Patras [16], à Calydôn d'Etolie, où les Messéniens font sa connaissance [17], à Ambrôssos en Phocide [18]. Elle est comme chez elle tout le long de la Méditerranée, jusqu'à Massilia [19].

la Solid. de la fam. dans le dr. crim. en Gr., p. 64 *sqq.*. Au point de vue ethnographique, on peut consulter Rich. Lasch, *Der Selbstmord aus erotischen Motiven bei den prim. Völkern*, dans la *Zeitschr. f. Sozialwiss.*, II (1889), p. 578-585 ; Steinmetz, *Suicide among prim. peoples*, dans l'*Amer. anthropologist*, VII (1894), p. 53-60.

1. Voir Fr. Lenormant, art. *Britomartis*, dans le *Dict. des ant.*.

2. L'étymologie donnée par Solin, XI, 8 (*virginem dulcem*), est confirmée pour la première partie du mot par Hésychius (βριτύ· γλυκύ· Κρῆτες) et l'Etym. M. (βρίτον· τουτέστιν ἀγαθόν), pour la seconde partie, par Etienne de Byzance, *s. v.* Γάζα (μάρπις ou μαρνά = vierge). Cf. Lenormant, *loco cit.*, p. 750, n. 5 ; Decharme, *Myth. de la Gr. ant.*, p. 136 ; Legerlotz, *Ztschr. f. vgl. Sprachforsch.*, VIII, p. 127 *sqq.*.

3. Callim., *H. à Artémis*, 189-205 ; Paus., II, 30, 3 ; Strab., X, 4, 12, p. 479 ; Scol. Eurip., *Hipp.*, 146 ; (Virg.), *Ciris*, 301 *sqq.*. Voir aussi Diod., V, 76, 3-4, qui éprouve une vertueuse indignation à l'endroit de ce mythe. La version donnée par Ant. Lib., XL, conserve les traits essentiels de la version crétoise.

4. Strab., *loco cit.*.

5. Serv., *ad Æn.*, III, 171.

6. Plut., *De sol. anim.*, XXXVI, 1, p. 984 B.

7. Les anciens remarquaient la ferveur particulière des Crétois à l'égard de leur déesse. Voir Hésych., *s. v.* Βριτόμαρτις ; Solin, XI, 8 ; Paus., II, 30, 3 ; VIII, 2, 4. Cf. Eurip., *Hipp.*, 146.

8. Hér., III, 59 ; Strab., *loco cit.* ; Callim., *loco cit.*, 197 ; *H. Orph.*, XXXVI, 12. Pour les documents numismatiques, voir Lenormant, *loco cit.*, p. 751-752, n. 49, 52-54 ; Gardner, *Types of gr. coins*, pl. XII, 50.

9. Strab., *loco cit.*, 13 ; cf. Lenormant, *loco cit.*, n. 45.

Lesbos, qui avait une version locale pour le mythe d'Ino-Leucothéa, nationalisa également le mythe de Britomartis-Dictynna. On y contait l'histoire de la vertueuse

1. Strab., *loco cit.*.

2. Cf. Lenormant, *loco cit.*, n. 47.

3. Strab., *loco cit.*, 14 ; Plut., *De mul. virt.*, 9, p. 247 E. Cf. Lenormant, *loco cit.*, n. 44.

4. Michel, n° 23, A, l. 29.

5. Paus., IX, 40, 3. Cf. Lenormant, *loco cit.*, n. 45.

6. Callim., *loco cit.*, 189. Cf. Comparetti, *Leggi di Gort.*, p. 23, n° 10, l. 5.

7. Rhangabé, *Ant. hell.*, n° 1199.

8. *B. C. H.*, VI (1882), p. 23, l. 186 ; XIV (1890), p. 501, n. 4.

9. Paus., II, 30, 3 ; Anton. Lib., *loco cit.*, 4 ; Hésych., *s. v.* Ἀφαία. Cf. Bursian, *Geogr. d. Griechenl.*, II, I, p. 84.

10. Pour Dictynna, voir Paus., III, 12, 8 ; pour Artémis Issôria, Paus., III, 14, 2 ; Tite-Live, XXXIV, 38 ; Plut., *Agés.*, 30 ; Imhoof-Gardner, *Num. comment. on Paus.*, p. 54, pl. N ; Hésych., *s. v.* Ἰσσωρία ; Et. de Byz., *s. v.* Ἰσσώριον. Cf. Höfer, art. *Issoria*, dans Roscher ; S. Wide, *Lak. Kulte*, p. 97 *sqq.*, 109 *sqq.*, 259 *sqq.*.

11. Polyain., II, 14 ; Plut., *Agés.*, 32. Cf. Paus., III, 16, 9.

12. Paus., III, 25, 4.

13. *Journ. of hell. st.*, VII (1886), p. 69. Cf. Wide, *op. cit.*, p. 106.

14. Paus., III, 24, 9.

15. Anton. Lib., *loco cit.*, 2 ; Hèracl. du Pont, fr. 17 (*F. H. G.*, II, p. 217). Cf. Lenormant, *loco cit.*, p. 751 ; P. Paris, art. *Diana*, dans le *Dict. des ant.*, p. 147.

16. Paus., VII, 18, 9-10 ; IV, 31, 7. Cf. Imhoof-Gardner, *op. cit.*, p. 77, pl. Q, 6-10.

17. Paus., IV, 31, 7.

18. Id., X, 36, 5.

19. *C. I. G.*, n° 6764.

Apriatè, obligée de défendre son honneur contre Trambèlos, le fils de Théaneira, et se jetant à la mer pour ne pas succomber à la force[1]. C'est seulement plus tard, quand on ne comprendra plus rien au suicide par vengeance, qu'on inventera un Trambèlos lançant par colère Apriatè dans les flots[2].

Il est à peu près démontré que l'Apriatè de Lesbos était une Aphroditè. Elle est donc à rapprocher de l'Astéria connue à Délos, qui était une Astoret. Astéria aussi, pour éviter les embrassements de Zeus, sauta dans la mer[3]; elle aussi fut représentée, par la suite, comme jetée dans la mer par un amant furieux[4]. Or, placée à égale distance entre Lesbos et la Crète, Délos avait donné asile au culte de Britomartis : on y célébrait des Βριτομάρτια, où évoluait un chœur de femmes. L'aventure mise au compte d'Astéria était donc bien celle de Britomartis. De plus, les Déliens avaient imaginé une Βρίζω, et, comme cette Βρίζω présidait à un oracle, ils l'appelaient, par un calembour facile, Βριζόμαντις[5]. Brizò, déesse marine et protectrice des navires, c'était Astéria après l'apothéose. Elle ne pouvait pas recevoir le surnom de Dictynna, parce que vraisemblablement elle n'avait pas été sauvée des eaux par un filet, mais par un esquif, d'où vient qu'on lui apportait en offrande des esquifs remplis de bonnes choses. Ainsi, Astéria et Brizò réunies sont l'hypostase de Britomartis-Dictynna.

Mais revenons en Mégaride. Là les légendes du saut dans la mer n'ont pas seulement pour héroïne Leucothéa, la déesse de la roche blanche; elles se rattachent encore au nom de Skyros, ou plutôt de Skiros[6]. Ce nom a exactement le même sens, d'après l'étymologie, que Leucas :

1. Euphorion, *Thrax*, dans Parthén., 26. D'après Tümpel (*Lesbiaka*, *loco cit.*, p. 105 *sqq.*; art. *Apriate*, dans Roscher, p. 2864), l'Apriatè de la légende lesbienne est la Chryséis de l'*Iliade*, la captive que Calchas fait rendre à son père ἀπριάτην, ἀνάποινον (*Il.*, I, 99), la vierge consacrée à la Chrysè, à l'Aphroditè de Lesbos.

2. Telle est la version donnée par Aristocritos, auteur d'un ouvrage sur Milet, d'après Parthén., 26 (*F. H. G.*, IV, p. 335, fr. 2 *a*).

3. Callim., *Dél.*, 36 *sqq.*; Apollod., I, 4, 1, 1.

4. Hyg., *Fab.*, 53, 140; Scol. de Stace, *Théb.*, IV, 796.

5. Sèmos de Délos, Δηλιάς, dans Ath., VIII, 12, p. 335 A-B (*F. H. G.*, IV, p. 493, fr. 5); Eustathe, p. 1720, 57; Hésych., *s. v.* Βριζομάντις.

6. Cf. Gruppe, p. 38-39, 137-138, 584-585, 816-817.

les roches Skironiennes, roches de gypse, sont également des « roches blanches »[1], qui marquent des entrées de l'Hadès.

Elles sont généralement vouées au culte d'Athèna Skiras[2]. Il ne faut pas être surpris de voir Athèna devenir ainsi déesse du καταποντισμός. Elle a bien pu démarquer à son profit la légende « skironienne », puisqu'elle s'est annexé la légende d'Ino : à Mégare même, avec le nom d'Athèna Αἴθυια, elle a pris figure de déesse marine et s'est métamorphosée en plongeon (αἰθυία), comme Ino-Leucothéa venant à Ulysse au sein de la tempête[3].

Il y avait des roches « skironiennes » à Salamine[4], en Attique[5], à Aulis[6] et dans l'île qui en garda le nom. Les plus célèbres de toutes étaient celles de la Mégaride. Ce furent, par excellence, les roches Skironiennes, les roches ἐναγεῖς[7]. Elles commençaient par la Molyris, la roche du crime et de l'expiation, celle d'où Ino se lança dans le vide pour périr ou devenir déesse. Elles avaient leur protecteur, le Zeus ἀφέσιος, le dieu du saut qu'on adorait sur une crête avancée[8]. Son ministre était Skiron. Les Athéniens, vainqueurs de Mégare, firent de ce personnage un démon malfaisant[9] : il est resté le brigand redoutable qui précipitait les étrangers sur lesquels il faisait main basse, jusqu'à ce que Thésée lui eût fait subir la peine du talion[10].

1. Voir A. Fick, *Altgr. Ortsnamen*, dans les *Beitr. z. Kunde d. indogerm. Spr.*, XXI, 1896, p. 262; Gruppe, p. 584, n. 6; p. 599, n. 6.

2. Ce culte est connu surtout en Attique (Harp. Suid. Phot., *s. v.* Σκίρον; Poll., IX, 96; Lex. Rhet., dans les *Anecd. gr.*, I, p. 300, 25; Etym. Magn., p. 717, 30; Scol. Aristoph., *Eccl.*, 18; voir Gruppe, p. 38) et à Salamine (Paus., I, 36, 4; Strab., IX, 1, 9, p. 393; cf. Plut., *Sol.*, 9).

3. Paus., I, 5, 3; 41, 6; Lycophr., 359, et Scol.; Hésych., *s. v.* ἐνδαρθυία. Cf. Frazer, *Paus. Descr. of Gr.*, II, p. 529; S. Wide, *Theseus u. der Meersprung bei Bacchyl.*, XVII, dans la *Festschr. f. O. Benndorf*, Wien, 1898, p. 17.

4. Paus., I, 36, 4; Plut., *Sol.*, 9. Cf. Gruppe, p. 137.

5. Harp., *loco cit.*.

6. Scol. *Il.*, IX, 668. Cf. Gruppe, p. 584.

7. Paus., I, 44, 9.

8. *Ibid.*. Cf. Lolling, Ἐφ. ἀρχ., 1887, p. 213 *sqq.*; 1890, p. 59 *sqq.*. Voir, sur le sens de cette épithète, S. Wide, *loco cit.*, p. 16.

9. D'après Gruppe (p. 817, n. 8), c'est Pisistrate qui supprima le sacrifice skironien en Mégaride, et alors les poètes de cour opposèrent le bon Thésée au méchant Skiron.

10. Paus., I, 44, 8; 3, 1; Plut., *Thés.*, 10.

Mais pour les Mégariens, dans ce qu'on pourrait appeler la légende vraie, c'est un chef bienfaisant[1] et, s'il précipite sa fille Alkyonè, c'est pour qu'elle soit punie de son inconduite ou lavée de tout reproche[2].

Thésée lui-même est un Skiron athénien. Il appartient à la même famille que Skiron[3]. Il a pour grand-père Skirios[4]; il a pour père Egée, qui se précipite dans la mer[5]. Il finit, lui aussi, son existence mortelle comme Skiron, et cela dans l'île de Skyros[6]. La valeur exacte de ces indications, on n'a pas besoin de l'imaginer par hypothèse : la légende de Thésée nous fait connaître un exemple particulièrement remarquable d'ordalie. Malgré les déformations inévitables, un poème de Bacchylides nous présente les faits sous des couleurs encore très justes[7]. Or donc, tandis que voguait vers la Crète la nef de Minos, portant sept jeunes gens et sept jeunes filles livrés par Athènes, le roi, séduit par l'éclatante blancheur de la vierge Eriboia, voulut la caresser. Eriboia ne se jette pas dans la mer, comme Britomartis : elle trouve un champion. Voici Thésée qui accourt, indigné. Il flétrit un si lâche outrage et justifie son intervention en disant que, si Minos est fils de

1. Paus., I, 39, 6; 44, 6; II, 29, 9; Plut., *loco cit.*; Harp., *loco cit.*. Cf. Töpffer, *Att. Gen.*, p. 274, n. 2; Gruppe, p. 599, n. 5.

2. Théodoros d'Ilion, dans Probus, *ad Virg. Georg.*, I (*F. H. G*, IV, p. 514, fr. 4); Ovide, *Mét.*, VII, 401. Le Mégarien Théognis fait allusion aux roches Skironiennes dans les *v.* 175-176.

3. Voir Gruppe, p. 584, n. 6.

4. Apollod., III, 15, 5, 5.

5. La version la plus ancienne, celle qui met en rapport le nom du héros et celui de la mer, est rapportée par Hyg., *Fab.*, 242; Servius, *ad Æn.*, III, 74; Suid., *s. v.* Αἰγαῖον πέλαγος. Plus tard, on représenta Egée se précipitant du haut de l'Acropole (Apollod., *Epit.*, I, 10; Diod., IV, 61, 7; Plut., *Thés.*, 22; Paus., I, 22, 5). Cf. S. Wide, *loco cit.*, p. 15.

6. Apollod., *Epit.*, I, 24; Hèracl. du Pont, *Const. des Ath.*, fr. 2 (*F. H. G.*, II, p. 208); Plut., *Thés.*, 35.

7. Bacchyl., XVII. Ce document est complété par le passage où Pausanias décrit sommairement un tableau de Micon sur le sujet (I, 17, 2-3), par un long récit d'Hygin (*Poet. astr.*, II, 5) et par cinq peintures de vases, qui sont : 1° la cylix d'Euphronios, au Louvre (*Mon. grecs*, II, pl. I); 2° l'amphore de Clitias et Ergotimos, célèbre sous le nom de vase François, à Florence (*Wiener Vorlegebl.*, 1888, taf. III); 3° un cratère de Bologne (*Mus. It.*, III, tav. I); 4° un cratère de la Bibliothèque nationale (*Mon. d. Inst.*, I, tav. LII); 5° un vase de Ruvo (*Röm. Mitth.*, IX, taf. VIII). Cf. C. Robert, *Theseus u. Meleagros bei Bakchylides*, dans l'*Hermes*, XXXIII (1898), p. 132-147; S. Wide, *loco cit.*, p. 13-20.

Zeus, il est, lui, né de Poseidôn. Désormais il ne s'agit plus d'Eriboia : son défenseur s'est substitué à elle. Il doit prouver qu'il est de souche divine : il est le premier à le déclarer, et propose à son adversaire un duel au miracle. « Çà, dit-il, déployons la force de nos bras : advienne ce que Dieu jugera » (πρόσθε χειρῶν βίαν δείξομεν· τὰ δ'ἐπιόντα δαίμων κρινεῖ[1]). Minos accepte. Il prie Zeus de le reconnaître pour fils par un signe manifeste. Zeus répond par un coup de tonnerre. C'est au tour de Thésée de montrer qu'il est protégé par celui qu'il appelle son père. Son adversaire jette un anneau dans les flots : qu'il aille le chercher dans la profondeur des demeures paternelles! Il n'hésite pas; il ne fait même pas de prière : il s'élance, et la mer le recouvre. Cependant que le navire repart à toutes voiles et que les compagnons du héros pleurent sa perte, lui, porté par des dauphins, pénètre dans le palais de Poseidôn. Il voit les Néréides, il s'approche d'Amphitritè. La déesse l'enveloppe d'un voile de pourpre et lui met sur la tête sa propre couronne. Il peut remonter à la surface : il a de quoi confondre quiconque oserait le traiter d'imposteur.

Une heureuse inadvertance de la légende en augmente la valeur juridique. L'anneau de Minos est jeté à la mer, et puis il n'en est plus question. Thésée doit le rapporter, et pourtant personne ne le lui donne au fond de la mer, personne ne le lui demande quand il reparaît. Si la version d'Hygin est plus cohérente sur ce point que celle de Bacchylides[2], elle est cependant moins répandue, ainsi qu'en témoignent les monuments figurés[3] : elle a été arrangée après coup. Est-ce donc que l'épreuve de l'anneau était étrangère à la légende primitive[4]? Ce n'est pas bien sûr. Il semble plutôt que nous surprenions là, dès les plus lointaines origines, la mentalité juridique des Grecs, toujours ennemis du pur formalisme. Thésée a promis de fournir une preuve. Il la fournit avec surabondance : que demander davantage? Il met de la coquetterie

1. *V.* 45-46.

2. D'après C. Robert (dans l'*Arch. Anz.*, 1889, p. 142), la source d'Hygin serait le poème astronomique d'Hègèsianax.

3. Voir C. Robert, *Theseus*, *loco cit.*, p. 140.

4. S. Wide, *loco cit.*, p. 20.

à faire plus que n'exigeait l'adversaire : quel Grec lui eût reproché l'élégance aisée de son miracle ?

S'il est facile de constater l'existence de « roches blanches » en Attique, il n'est pas impossible de les localiser. Ordinairement, elles ne sont pas au bord de la mer : l'Attique a été longtemps un pays de terriens. Egée lui-même dut se conformer à la mode de l'endroit et se jeter du haut de l'Acropole. Athènes, Eleusis, Colone, voilà les villes où se retrouvent les souvenirs du Skiron attique. Mais la côte orientale fit exception. Là commença d'assez bonne heure la vie maritime, par les relations avec l'Eubée et avec la Crète[1]. Là se firent pour la première fois les sauts dans la mer. Ce canton était le berceau des Képhalides[2], et Képhalos, leur ancêtre mythique, inaugura le « saut ». Il est vrai que les Képhalides s'attacheront un jour au culte d'Apollon[3], et alors Képhalos devra passer dans les mers occidentales et se transporter de Képhallènia à Leucade[4]. Mais c'est bien en Attique qu'il fit primitivement le saut leucadien. Le nom en resta au bourg de Thoricos (Θορικός = θρώσκω, sauter[5]). En face de l'Eubée, de même que la Béotie avait le Γλαύκου πήδημα[6], l'Attique avait le Κεφάλου θορικός. Avec sa falaise à pic et son héros leucadien, le Θορικός maritime permettait de se lancer dans le monde infernal, tout comme cet autre Θορίκιος πέτρος qui se dressait dans le bois

1. Tandis que les rapports primitifs de Thoricos avec la Crète sont indiqués par l'*Hymne à Dèmèter* (v. 126), Callimaque place la femme de Képhalos, Procris, à côté de Britomartis (*H. à Artémis*, 207 *sqq.*; cf. *Od.*, XI, 321; Apollod., II, 4, 7, 2; III, 15, 1, 6; Poll., V, 39).

2. Apollod., II, 4, 7, 3; Anton. Lib., XLI, 1, 6; Phérék., fr. 77 (*F. H. G.*, I, 90). Cf. von Wilamowitz, *Phaeton*, dans l'*Hermes*, XVIII (1883), p. 423; Töpffer, *Att. Gen.*, p. 255 *sqq.*.

3. Les rapports des Képhalides et du culte apollinien ressortent de Paus., I, 37, 6-7. Voir Lenormant, *Monogr. de la voie sacrée éleus.*, p. 481 *sqq.*; Töpffer, *Thargeliengebr.*, dans le *Rh. Mus.*, XLIII (1888), p. 142-145 (*Beitr.*, p. 130-133); *Att. Gen.*, p. 264 *sqq.*.

4. Sur les rapports de Képhalos et de Képhallènia, voir Aristote, dans l'Etym. M., p. 144, 26; Strab., X, 2, 14, p. 456; 20, p. 459; 24, p. 461; Hèracl. du Pont, fr. 17 (*F. G. H.*, II, p. 218); Head, *Hist. numm.*, p. 358 *sqq.*. Cf. von Wilamowitz, *loco cit.*; Töpffer, *Att. Gen.*, p. 85, 264.

5. Gruppe, p. 41; S. Wide, *loco cit.*, p. 17. La carte dressée par Ardaillon, *les Mines du Laurion dans l'ant.* (cf. p. 8) donne pour le Velaturi ou pic de Thoricos la cote de 145 mètres et indique avec netteté le rude éperon qui s'avance dans la mer.

6. Paus., IX, 22, 6.

de Colone et d'où Thésée se jeta dans l'Hadès[1]. Et si le Képhalos de Leucade devra plus tard se précipiter, selon le goût du temps, par désespoir d'amour, à l'origine, celui de Thoricos se précipita pour se justifier d'un meurtre[2].

Après les roches leucades et les roches skironiennes, il existait une troisième série de roches blanches : les roches argiennes (ἀργός, blanc). La légende fixe cette étymologie et en indique le véritable sens. En Achaïe, tout près de l'endroit où Bolinè se jeta dans la mer, pour se soustraire aux ardeurs d'Apollon, les amants malheureux venaient chercher la guérison dans les eaux d'une rivière : la ville qui avait ainsi son saut et sa purification de Leucade s'appelait Argyra[3]. En Béotie, Argennos ou Argynnos, un prête-nom d'Aphrodite, était fils de Leucôn, l'homme blanc, et de Peisidikè, la justice qui apaise. Il vivait sur les bords du lac Copaïs, appelé aussi Leucônis[4]. Aimé d'Agamemnon, il se jeta dans le Céphise, pour lui échapper[5]. A Rome, tous les ans, les pontifes et les vestales lançaient du pont Sublicius dans le Tibre des mannequins de jonc appelés Argei[6]. Hercule, disait-on, avait fait substituer ces effigies humaines à des hommes vivants. Ce n'est donc pas une coïncidence fortuite que cette fête fût célébrée par les Romains aux ides de mai, au moment même où était célébrée par les Athéniens la fête leucadienne des Thargèlia[7]. La nymphe d'Argynna, le bel

1. Soph., *Œd. C.*, 1595. Cf. Bacchyl., XVII, 94.

2. Apollod., III, 15, 1, 8; Paus., I, 37, 6; X, 29, 6.

3. Paus., VII, 23, 3-4.

4. Et. de Byz., *s. v.* Κῶπαι.

5. Ath., XIII, 80, p. 603 D; Et. de Byz., *s. v.* Ἄργυννος; Clém. d'Alex., *Protr.*, II, 38. Voir O. Müller, *Orchom.*, p. 215; Stoll, art. *Argennos*, dans Roscher.

6. Denys d'Hal., I, 38; Varron, *De ling. lat.*, 44; Festus, éd. Müller, p. 15; Ovide, *Fastes*, V, 621 *sqq.*; Plut., *Quest. rom.*, 32, p. 272 B; 86, p. 285 A; Macr., *Sat.*, I, 7, 31; Lact., *Inst. div.*, I, 21. Voir Klausen, *Æneas u. die Penaten*, Hamb.-Gotha, 1840, II, p. 935 *sqq.*; R. Sachs, *Die Argeer im röm. Cultus*, progr. Landshut, 1868; Bouché-Leclercq, *les Pontifes de l'anc. Rome*, p. 273 *sqq.*; Mannhardt, *Wald- u. Feldkulte*, II, p. 265-273; Steuding, art. *Argei*, dans Roscher; Hartland, *The leg. of Perseus*, III, p. 78.

7. Cette étymologie d'Argei a été proposée par Klausen (*loco cit.*, p. 936 *sqq.*). La coïncidence de la fête romaine et de la fête athénienne a été remarquée par Henzen, *Acta fratr. Arv.*, p. 26 *sqq.*. Le sens leucadien des Thargèlia est fixé par Töpffer, *Thargeliengebr.*, *loco cit.*.

Argennos et les Argei romains sont également des héros du saut leucadien.

Les mythes les plus variés permettent donc de reconnaître le saut de Leucade là même où ce nom n'est pas cité. Peut-être le *Sprungstein* a-t-il encore existé, comme on le prétend, dans maintes localités sur lesquelles la légende est muette, mais dont le nom rappelle celui de Leucade[1]. Or, de toutes les roches infernales la plus lointaine, la dernière qu'éclairât le soleil couchant, aux âges où la colonisation n'avait pas encore reculé les limites du monde grec, se trouvait à la pointe d'une île située en face de la Thesprotide. Sur le continent coulait, parmi les marécages qui annonçaient l'autre monde, le fleuve dont les eaux y descendaient mystérieusement. Ce fleuve était l'Achéron ; cette île qui possédait la vraie Λευκὰς Πέτρη fut la Leucade par excellence. Là se concentrèrent, pour ainsi dire, en se confondant les λευκάδες πέτραι de la Grèce entière. Les légendes perpétuaient le terme λευκάς, tandis que se perdait le sens réel du saut, déformé par l'idée apollinienne de purification, si bien qu'il n'y eut plus de connu qu'une Λευκάς, où se reportèrent tous les récits de sauts leucadiens, et que toutes les divinités leucadiennes durent accepter l'hégémonie d'Apollon[2]. Le premier qui fit le saut de Leucade à Leucade même, c'était, d'après une obscure version de provenance asiatique, le Codride Phobos de Phocée[3]. Les auteurs savants en antiquités attiques (οἱ ἀρχαιολογικώτεροι) voulaient que ce fût Képhalos[4]. Lesbos, qui aurait eu tant

1. Gruppe (p. 816-817) attribue sans hésitation des roches leucadiennes au sanctuaire de Leukè, situé entre Smyrne et Phocée (Pomp. Méla, I, 89 ; Pline, V, 119 ; Diod., XV, 18) et à l'île de Ténédos, l'ancienne Leucophrys. Il va jusqu'à invoquer en faveur de la thèse les noms de lieux tirés de τίτανος, chaux, tels que Titanos en Thessalie (Strab., IX, 5, 18, p. 439) et Titanè de Sicyonie (Paus., II, 12, 1-2). C'est aller trop loin.

2. D'après Strab. (X, 2, 9, p. 452), c'était une vieille tradition à Leucade de jeter tous les ans de la roche une victime humaine, offerte à Apollon (cf. O. Müller, *Dorier*, I, p. 233 ; Töpffer, *loco cit.* ; Dieterich, *Nekyia*, p. 27, n. 5). Sur Apollon Leucadius ou Λευκάτης, voir Elien, *De nat. anim.*, XI, 8 ; Thuc., III, 94 ; Ovide, *Tristes*, III, 1, 42 ; V, 2, 76 ; Properce, IV, 10, 69 ; Ptol. Hephæst., dans Phot., *Bibl.*, p. 148. Pour résumer tous les mythes qu'avait accaparés Apollon Leucatès, on le dédoubla, et Leucatès, poursuivi par l'amoureux Apollon, se jeta du haut de la roche fatale (Serv., *ad Æn.*, III, 279 ; Phot., *s. v.* Λευκάτης).

3. Plut., *De mul. virt.*, 18, p. 255 A.

4. Strab., *loco cit.*.

de titres à être elle-même la Leucade par excellence, méritait du moins que la célébrité de Leucade fût attribuée à la plus illustre des Lesbiennes, à Sapphô[1].

Quand toutes les roches blanches furent représentées par une seule, elle ne convint plus aux emplois variés de jadis. Il n'y avait plus lieu de précipiter les Inos coupables : la juridiction sociale avait trouvé d'autres peines ou d'autres preuves. Les Britomartis avaient disparu : les vierges isolées étaient défendues par la société et n'auraient plus songé à se donner la mort pour revivre en ombres vengeresses. Mais on se souvenait vaguement que le καταποντισμός avait eu plus d'héroïnes que de héros ; on voyait bien que l'aventure de la femme lancée dans le vide servait toujours de dénouement à quelque histoire d'amour ; on continuait d'appeler eaux du Léthé les eaux qui baignaient les pierres infernales[2]. Femme, amour, oubli : voilà les notions que le naufrage des vieilles croyances laissait surnager. Le rocher de Leucade ne fut plus fréquenté que des amoureuses sans espoir qui cherchaient la guérison. Comment Sapphô, l'ἁγνὰ Σαπφώ dont parle Alcée, a personnifié les Leucadiennes de cette génération[3], il n'est pas impossible de l'imaginer. D'une part, une vieille complainte de Lesbos chantait les infortunes de Kalykè, éprise du jeune Euathlos, dédaignée par lui et se jetant dans la mer du haut des roches[4]. D'autre part, c'était un lieu commun, pour les poètes lyriques, que la menace de guérir le mal d'amour par le saut de Leucade : Stésichore, chantre de Kalykè, fut peut-être le créateur de cette tradition poétique ; Anacréon s'y conforma[5] ; Sapphô fit probablement de même et fut prise au mot par la légende[6].

Transformé en remède d'amour, le saut de Leucade obtint une vogue incroyable, et les femmes n'en eurent

1. Ménandre, *la Leucadienne*, dans *Strab.*, *loco cit.*

2. Paus., X, 32, 6.

3. Ménandre, *loco cit.* ; (Plut.), *Prov. Alex.*, 29, p. 1257 ; Hésych. de Milet, Σ, 58 (*F. H. G.*, IV, p. 175) ; Suid., *s. v.* Φάων ; Palæph., XLIX, 3 ; Ovide, *Hér.*, XV, 219 ; Stace, *Silves*, V, 3, 155.

4. Stésich., fr. 43, d'après Ath., XIV, 11, p. 619 D. Cf. Aristoxène de Tarente, dans Ath., *loco cit.* (*F. H. G.*, II, p. 287, fr. 72) ; Eustathe, p. 1236, 62.

5. Anacréon, fr. 19.

6. C'est ainsi qu'on représenta un poète, nommé Charinos, faisant des

plus le monopole. Toutes les amoureuses et tous les amoureux de la mythologie durent y passer. Aphroditè quitta Cypre après la mort d'Adonis, pour chercher à Leucade le repos de l'âme [1]. Ceux mêmes des héros ou des dieux auxquels on n'eût pas soupçonné de si violentes passions se laissèrent tenter par le geste à la mode. Il y en eut qui, bourgeoisement romantiques, tinrent à donner cette preuve d'amour conjugal. Zeus put ainsi calmer ses sentiments à l'égard d'Hèra [2]. Deucalion se changea en Leucadion, pour la plus grande gloire de sa défunte épouse [3]. Photius nous a conservé, d'après Ptolémée Héphaistion, le livre d'or où s'inscrivirent les noms plus ou moins authentiques illustrés par ce sport sentimental.

Malgré cette profonde transformation, le saut de Leucade rappelait encore le passé. Il donna toujours lieu à une cérémonie religieuse, qu'il est juste de comparer aux Thargèlia d'Athènes [4]. Si vraiment, à partir d'une certaine époque, les prêtres seuls accomplissaient le rite du saut à jour fixe, à l'origine, le περίψημα offert à la divinité ἀποτροπῆς χάριν était pris parmi les criminels, τοὺς ἐν αἰτίαις ὄντας [5]. En ce temps-là, il ne s'agissait ni de purifier un pays ni d'honorer exclusivement Apollon. Sur toutes les côtes de la Grèce, les femmes venaient faire le saut leucadien, skironien ou argien pour se défendre, et les roches de la mort avaient pour patronne quelque mortelle qui leur devait sa divinité.

§ 4. — *Les moyens de salut.*

Dans toutes les sociétés qui ont usé de l'ordalie,

iambes pendant la chute (Ptol. Hephæst., *loco cit.*). Sur l'origine du mythe sapphique, voir Dom. Comparetti. *Sull' autenticità della epistola ovidiana di Saffo a Faone*, dans les *Pubblicazioni del R. Inst. di stud. super. in Firenze, Sez. di filos. e filol.*, II (1876), p. 3-53 ; von Wilamowitz, dans les *Götting. Gel. Anz.*, 1896, p. 633 ; Croiset, II, p. 229-230.

1. Ptol. Hephæst., *loco cit.*.

2. *Ibid.*.

3. Deucalion s'appelle Leucadion dans l'Etym. M. (p. 561, 54), ce qui est expliqué par Ovide (*Hér.*, XV, 167 *sqq.*). Cf. Tümpel, art. *Leukarion*, dans Roscher.

4. Voir Töpffer, *loco cit.*, p. 145 (*Beitr.*, p. 133) ; Crusius, art. *Hyperboreer*, dans Roscher, p. 2834.

5. Strab., *loco cit.*.

l'homme vient plus ou moins en aide aux dieux pour realiser la justice. Nous avons, jusqu'à présent, examiné la légende du καταποντισμός avec des yeux de croyant. Voyons si certains détails ne révéleront pas les subterfuges qui ont pu augmenter parfois les chances du patient.

L'instrument ordinaire de sauvetage, dans l'épreuve par la mer, c'est le filet (δίκτυον). Britomartis et tant d'autres qui se sont précipitées de la roche infernale étaient ramenées à la surface de la mer par un filet tendu à l'avance. Dans ce cas, le filet était si bien l'engin nécessaire, que la Douce Vierge en devint la Vierge au Filet et que, par la suite, l'épisode du filet fit supprimer dans l'aventure l'épisode du saut [1]. Si Dictynna symbolise le salut dans l'épreuve du saut, dans l'épreuve de la mise en coffre, le sauveur a nom Dictys. C'est lui qui, dans la légende la plus typique du genre, amène sur la côte de Sériphos Danaè et Persée [2]. Le δίκτυς, l'homme au filet, est par excellence le πολυδέκτης, celui qui recueille. Il se dédouble plus tard ; mais, tandis que Πολυδέκτης devient l'esprit du mal, le dieu de la mort qui saisit sa proie, Δίκτυς reste l'esprit du bien, le dieu de la vie. A eux deux, ils personnifient les deux solutions possibles de l'épreuve imposée à Persée [3]. Quant aux légendes qui reproduisent celle de Danaè, le filet y demeure l'emblème du salut, sans y être personnifié [4]. En vérité, il faut que la marotte des mythes solaires ait sur certains esprits une puissance terriblement

1. Strab., X, 4, 12, p. 479. Voir les versions d'Anton. Lib., XL, 3, et du Scol. Aristoph., *Gren.*, 1356.

2. Voir p. 40. Dans une version qui a pour but de ne pas rabaisser Dictys au rang de pêcheur, ce sont des pêcheurs quelconques qui ramènent le coffre de Danaè (Eurip., fr. 1117, Nauck) : tel est le sujet traité par le peintre Artémon (Pline, XXXV, 40 ; voir cependant Roscher, *Das Danaebild des Artemon u. Plinius*, dans les *N. Jahrb. f. cl. Phil.*, CXXXVII, 1887, p. 485 *sqq.*).

3. Le dédoublement et l'opposition de Dictys et de Polydectès se retrouvent dans le sanctuaire athénien de Persée. Là Dictys a pour parèdre Clyménè, qui remplace Polydectès, mais qui est aussi un Poseidôn et un Hadès féminisé. Ce Dictys et cette Clyménè portent le nom de « sauveurs » (Paus., II, 18, 1).

4. Le filet est figuré sur la monnaie d'Elaia qui représente le débarquement d'Augè (*A. M.*, X, 1885, p. 21 *sqq.*). Il n'en est pas question dans la légende de Dionysos porté à Prasiai (Paus., III, 24, 3-4), parce que l'explication étymologique qui changeait violemment Prasiai en Brasiai

prestigieuse, pour qu'on ait cherché de l'astronomie dans les légendes de Dictynna et de Dictys [1]. Peut-être, après tout, reculait-on seulement devant l'hypothèse des anciens qui, avec la simplicité fruste et peu intelligente de l'evhémérisme, voulaient voir dans ces personnages les inventeurs d'un engin précieux, devenus les protecteurs de la pêche et de la chasse [2]. Mais rien n'empêche de considérer Δίκτυς et Δίκτυννα comme les héros du δίκτυον, si l'on ramène leurs aventures à une coutume authentique des temps primitifs [3].

Par son emploi juridique, le filet a été sacré instrument de miracle, comme l'a été le coffre. Quand les oracles demandaient à des hommes décimés par un fléau divin d'accomplir un travail qui semblait au-dessus des forces humaines, maintes fois on venait à bout de l'entreprise par un coup de filet merveilleux. Les Eléens devaient, pour être débarrassés de la peste, se procurer les ossements de Pélops, perdus dans un naufrage : Damarménos d'Erétrie ramena dans sa nasse une omoplate gigantesque qui ne pouvait être que celle du héros [4]. Thasos, dévastée par la famine, ne devait rien espérer de la clémence céleste, tant que la statue de Théagénès, jetée en pleine mer pour crime d'homicide, ne serait pas retirée : un pêcheur, sans y penser, accomplit le bienfaisant exploit [5]. La comédie grecque vulgarisa ce genre de miracle : c'était un dénouement si commode! Un bon coup de filet, et les preuves matérielles dont a besoin une reconnaissance faite selon les règles de l'art apparaissent devant les personnages stupéfaits. Et, comme pour mieux rappeler le passé, c'est dans un coffret ou une petite corbeille que sont toujours contenus les objets par quoi l'enfant perdu retrouve ses parents [6].

exigeait qu'ici le coffre fût déposé par le flux (ἐκβεβράσθαι). Mais on verra l'importance du filet dans le mythe dionysiaque.

1. Cf. Usener, *Götternamen*, p. 41 *sqq.*; *Sinthfluthsag.*, p. 85, 131.

2. Voir Diod., V, 35, 5-6. Cette hypothèse est encore reprise, telle quelle, par E. Maass, dans la *Deutsche Litteraturzeit.*, XVII (1896), p. 328.

3. Le filet est divinisé chez bien des peuples chasseurs ou pêcheurs (voir Frazer, *Gold. bough*, 2ᵉ éd., II, p. 405, n. 2; *Paus.*, III, p. 265).

4. Paus., V, 13, 5-6.

5. Id., VI, 11, 8; Suid., *s. v.* Νίκων.

6. Tel est le dénouement donné au *Rudens* par Plaute, d'après Diphilos.

Par cela même qu'il symbolisait le salut par l'intervention des dieux, le filet devint un attribut divin. On a souvent remarqué le caractère sacré que les Grecs reconnaissaient à l'ἄγρηνον. Ce tissu à mailles recouvrait le costume des devins, de la tête aux pieds [1]. Les serviteurs de Dionysos s'en habillaient [2], et le buste d'une statue mutilée montre un prêtre du dieu sous un réseau en losanges [3]. Enfin, chose remarquable, l'ὀμφαλός de la Pythie, la pierre d'Apollon Delphinien, était pris dans une housse en filet [4]. Mais on a éprouvé bien de la peine à expliquer le sens hiératique de l'ἄγρηνον. D'après une hypothèse récente [5], le filet aurait été primitivement identique à l'égide, et l'égide elle-même n'aurait été qu'une cuirasse en peau de chèvre où la tête conservée aurait figuré la tête de Méduse. S'il est difficile de se figurer comment l'égide et le gorgonéion ont pu avoir une pareille origine, il est impossible de voir pourquoi cette origine serait la même pour l'ἄγρηνον de l'ὀμφαλός. Il n'y aurait qu'un lien entre deux objets absolument différents quant au reste, à savoir l'identité de la matière première, la laine. C'est vraiment par trop peu. La provenance du fil n'importe guère dans l'ἄγρηνον; ce qui est caractéristique, c'est la façon. Nulle différence avec le filet de pêche : ἄγρηνα, δίκτυα, dit Hésychius [6]. Sur des médailles orientales, ce sont des dieux marins, des dieux-poissons, qui sont enserrés dans des mailles de filet [7] : voilà le point de départ. Si le chiton en mailles distinguait surtout les hommes consacrés à Dionysos, c'est qu'il existait un Dionysos πελάγιος qu'on a pu suivre de Thessalie en Béotie et en Attique, en Argolide et en Laconie [8], un

1. Poll., IV, 116.

2. Hésych., *s. v.*.

3. Saglio, art. *Agrenon*, fig. 188.

4. Le véritable omphalos, retrouvé dans les fouilles de Delphes, a été publié par Jane E. Harrison, dans le *B. C. H.*, XXIV (1900), p. 259, fig. 2. Il est bon de le comparer avec les copies qu'en donnent tant de monuments figurés, copies rassemblées par J.-H. Middleton, *The temple of Apollo at Delphi*, dans le *Journ. of hell. st.*, IX (1888), p. 294-302.

5. Voir Jane E. Harrison, *loco cit.*, p. 254-262.

6. Hésych., *s. v.* ἄγρηνον; Etym. M., p. 14, 3; Poll., *loco cit.*.

7. Voir Bérard, *De l'orig. des cultes arc.*, p. 102.

8. Voir E. Maass, Διόνυσος πελάγιος, dans l'*Hermes*, XXIII (1888), p. 70-80. Cf. Fr. Lenormant, art. *Bacchus*, dans le *Dict. des ant.*, p. 610-612;

Dionysos qui, pour s'être jeté à la mer et avoir été recueilli par Thétis [1], était adoré partout en compagnie de divinités rendues immortelles par un saut triomphal [2], un Dionysos enfin qu'une légende lesbienne nous représente précisément retiré de la mer par des filets de pêcheurs [3]. Si l'ἄγρηνον orna la pierre divine de Delphes, c'est que cette pierre fut le siège d'Apollon Delphinien, le dieu des dauphins sauveurs, qui en maints endroits est resté le dieu marin [4]. Et pour qu'Apollon, prenant possession de l'omphalos, pût y accrocher cet insigne, il fallait que l'insigne eût quelque rapport avec les deux divinités qui avaient jusqu'alors été maîtresses de Delphes et de l'omphalos, Poseidôn [5] et l'antique Thémis [6].

Il y avait pourtant une façon de sauter dans la mer qui ne comportait guère l'emploi du filet : qu'arrivait-il si le patient se précipitait du haut d'un bateau? Ce genre de

Crusius, *Der hom. Dionysoshymn. u. die Legende von der Verwandl. der Tyrsener*, dans le *Philol.*, XLVIII (1889), p. 193-228; K. Tümpel, Διόνυσος Ἁλιεύς, *ibid.*, p. 681-698; S. Wide, *Theseus, loco cit.*, p. 15-16.

1. *Il.*, VI, 132-137. Cf. Maass, *loco cit.*, p. 71-73.

2. En Thessalie, le culte de Dionysos πελάγιος avait pour centre Phères et Pagases (Théop., dans les *F. H. G.*, I, 332, fr. 339; cf. Maass, *loco cit.*, p. 70-71), et précisément ces villes célébraient aussi le culte d'Ino (*G. D. I.*, n° 337). En Béotie, le même Dionysos est connu à Anthédon et à Tanagra : à Anthédon, son temple était voisin du Saut de Glaucos, d'où ce pêcheur s'était élancé pour se faire recevoir parmi les dieux marins (Paus., IX, 22, 6; Strab., IX, 2, 13, p. 405; cf. Maass, *loco cit.*, p. 74-76); à Tanagra, son intervention avait sauvé des femmes qu'on plongeait dans la mer et qu'allait dévorer Triton (Paus., IX, 21, 4; cf. Maass, *loco cit.*, p. 76-77). A Athènes, où son culte est assez répandu (voir Töpffer, *Att. Gen.*, p. 114; Gruppe, p. 43), les fêtes d'Artémis Brauronia et le monument de Lysicrate le représentent forçant les pirates à sauter dans les flots, moitié hommes, moitié dauphins (cf. *Hymnes hom.*, VII, 51 *sqq.*; Apollod., III, 5, 3, 2; Ovide, *Mét.*, III, 577 *sqq.*; Hyg., *Fab.*, 134). En Argolide, il préside à des concours de plongeurs (Paus., II, 35, 1), et, dans les fêtes célébrées sur le lac de Lerne, il surgit du sein des eaux, vainqueur de la mort (Paus., II, 37, 2 *sqq.*; Plut., *Isis et Osiris*, 35, p. 364 F; cf. Lenormant, *loco cit.*, p. 609). En Laconie, à Prasiai, le culte de Dionysos sauvé des eaux est étroitement associé à celui d'Ino, sa nourrice (Paus., III, 24, 4).

3. Paus., X, 19, 3; Eusèbe, *Prép. év.*, V, 36.

4. Cf. E. Maass, dans le *Gött. Gel. Anz.*, 1889, p. 810; S. Wide, *loco cit.*, p. 18-19.

5. Paus., II, 33, 2; Strab., VIII, 6, 14, p. 373. Cf. *Il.*, XX, 67 *sqq.*. Voir Klement, *Arion*, p. 35-36; S. Wide, *loco cit.*, p. 18.

6. Eschyle, *Eum.*, 2 *sqq.*; Paus., X, 5, 6.

καταποντισμός était fréquent. Les héros arcadiens Catreus [1] et Aléos [2] chargent Nauplios de jeter à la mer leurs filles coupables. Dans la légende corinthienne, une épouse infidèle, Alkinoè, après avoir abandonné mari et enfants pour suivre un étranger, se précipite dans les flots, une fois qu'elle arrive au large [3]. Le mythe des Pélopides représente Myrtilos jeté à la mer après une tentative de viol [4], et Aéropè après un adultère [5]. Sans doute, dans la plupart de ces cas, l'élément pénal domine l'élément probatoire. Il ne l'exclut pas cependant. Alkinoè agit spontanément. Myrtilos devient un héros, honoré tous les ans d'un sacrifice nocturne. Enfin, qu'on se rappelle Thésée dans les eaux crétoises. Comment, dans la réalité, l'homme qui sautait ou qui était lancé d'un bateau dans la mer pouvait-il échapper à la mort? Comment réserver aux dieux le droit de miracle?

Une légende conservée par Hérodote jette quelque jour sur la question [6]. C'est la légende que les Grecs de Cyrène racontaient sur les origines de la colonie. Il y avait une fois un roi, Etéarchos, qui régnait sur la ville d'Axos, en Crète. Après avoir eu d'une première femme une fille, qui avait nom Phronimè, il s'était remarié. Il fit entrer dans la maison la plus méchante des marâtres : Phronimè fut persécutée sans répit. A la fin, elle se vit accusée, la pauvre, d'avoir fauté. Le faible Etéarchos crut encore à cette calomnie. Il avait à ce moment pour hôte un marchand de Thèra, appelé Thémisôn. Il fit jurer à l'étranger de le servir en tout ce qu'il demanderait. Ce qu'il demanda était atroce : il fallait emmener Phronimè, pour la jeter à la mer... Jusque-là, on reconnaît l'histoire ordinaire, la jeune fille détestée ou le jeune homme désiré par sa belle-mère, le père qui croit au crime d'amour attribué à son enfant et le condamne à mourir noyé dans la mer. Ce sont les malheurs de Ténès et d'Hèmithéa, avec cette différence, que Phro-

1. Soph., *Aj.*, 1295 *sqq.*; Eurip., Κρῆσσαι, dans Scol. Soph., *loco cit.*; cf. Apollod., III, 2, 2, 1.

2. Paus., VIII, 48, 7; Alkid., *Ulysse*, 4.

3. Moero, dans Parthén., 27.

4. Paus., VIII, 14, 11; cf. Phérék., dans Scol. Soph., *El.*, 805 (*F. H. G.*, I, 94, fr. 93); Soph., *loco cit.*; *Or.*, 988 *sqq.* et Scol..

5. Soph., dans Scol. Eurip., *Or.*, 812 (fr. 136, Nauck).

6. Hér., IV, 154; cf. Studniczka, *Kyrene*, Leipz., 1890, p. 128.

nimè, au lieu d'être mise en coffre par son père, est remise à un agent d'exécution, comme Augè à Nauplios. Mais voici où la légende cyrénéenne devient intéressante. Thémisòn est lié par son serment, mais indigné de l'abus qu'on en a fait. A quel parti va-t-il s'arrêter ? Il prend avec lui la jeune fille, met à la voile et, une fois en pleine mer, attache la patiente par des cordes, la lance dans les flots et la retire. Le καταποντισμός est accompli, et Thémisòn mérite son nom de Justicier.

Hérodote ne voyait là qu'un moyen de tenir un serment et tout ensemble de l'éluder, à la grecque. Les Grecs imaginaient volontiers de ces ruses puériles pour mettre leur conscience à l'aise, quand elle était prise entre la foi du serment et un autre devoir ou l'intérêt[1]. Cependant le cas est susceptible d'une explication bien différente.

Dans une légende mi-crétoise, mi-mégarienne, le même procédé de καταποντισμός n'apparaît plus comme un simple simulacre; il sert à donner la mort. Lorsque Minos se fut emparé de Mégare par la trahison de l'amoureuse Skylla, pendant qu'il s'en retournait en Crète, il fit jeter la misérable à la mer, et son cadavre, rejeté sur le promontoire appelé depuis Skyllaion, fut dévoré par les oiseaux[2]. Or, certains mythographes nous disent comment la chose se fit. Ils n'y comprenaient rien; le renseignement n'en est que plus significatif. Minos, à ce qu'ils rapportent, fit attacher Skylla au gouvernail ou à la poupe de son bateau[3]. Ce détail n'a aucun sens, s'il s'agit purement et simplement de faire périr une coupable. Il y a même quelque contradiction, dans le récit traditionnel, entre le sort de ce cadavre traîné à la remorque et l'arrivée de l'épave humaine à la côte. Et puis, quel droit de juridiction pénale Minos pouvait-il bien s'arroger sur son amante ? Dans cette exécution arbitraire, tout est incohérent. Tout devient clair, si l'on se figure, au lieu d'une exécution, une espèce de procédure. Minos veut savoir si l'amour doit être récompensé

1. Voir l'art. *Jusjurandum*, dans le *Dict. des ant.*, p. 768-769.
2. Paus., II, 34, 7; Strab., VIII, 6, 13, p. 373. Cf. O. Waser, *Skylla und Charybdis*, Zurich, 1894, p. 56 *sqq.*.
3. Scol. Eurip., *Hipp.*, 1200; Apollod., III, 15, 8, 3; Tzetz., *ad Lyc.*, 650; Scol. Dion. Perieg., 420; Properce, IV, 19, 26; Ovide, *Mét.*, VIII, 1 *sqq.*; (Virg.), *Ciris*, 389 *sqq.*.

ou la trahison punie. Il a recours au jugement de Dieu. Ce jugement, le roi des mers le demande à son élément. Il est, d'ailleurs, coutumier du fait : il soumet à l'épreuve de l'eau Skylla, qui voudrait s'unir à lui, comme il y soumet Thésée, qui l'empêche de prendre Eriboia, comme il y contraint Britomartis, qui ne veut pas de lui.

Ce traitement que Minos le Crétois fait subir à Skylla, c'est précisément celui que le Justicier fait subir à Phronimè la Crétoise. Thésimòn est dans le même embarras et en sort par le même moyen que Minos : il est, lui aussi, tiraillé entre deux sentiments contraires; il prend, lui aussi, les dieux pour juges. Il suffit de rapprocher les deux cas, pour en fixer la signification primitive, l'origine juridique. L'un n'est pas un faux semblant fallacieux; l'autre n'est pas un supplice commandé : tous les deux sont des ordalies. Nous avons là une des épreuves qu'on imposait aux jeunes filles soupçonnées d'amour criminel. On plongeait la patiente plus ou moins longtemps, selon la gravité des charges qui pesaient sur elle, et l'on retirait une innocente, justifiée par les dieux, ou une coupable, mise à mort par eux et qu'on leur rejetait. De là le dicton populaire, qui se perpétua, lors même qu'on eut perdu le sens de l'ancienne épreuve : « Pour plonger dans la mer, il faut que la femme soit encore vierge », καταδύονται ἐς θάλασσαν γένους τοῦ θήλεος αἱ καθαρῶς ἔτι παρθένοι[1]. C'est bien l'épreuve par l'eau froide que nous avons sous les yeux. Ailleurs, elle se fait dans l'eau douce. Chez un peuple de marins, elle peut se faire dans la mer; nous la reconnaissons tout de même à la corde de Phronimè, la « vierge sage », et de la « chienne » Skylla.

Le meilleur commentaire de la coutume hellénique se trouverait, en effet, au neuvième siècle de notre ère, dans les œuvres de l'archevêque Hincmar : *Colligatur fune qui examinandus in aquam demittitur... Qui ob duas causas colligari videtur, scilicet ne aut aliquam possit fraudem in judicio facere, aut, si aqua illum velut innoxium receperit, ne in aqua periclitetur et ad tempus valeat retrahi*[2]. En tout temps, presque en tout pays, la corde a servi à immerger

1. Paus., X, 19, 2.
2. Hincmar, *De div. Loth. et Tetberg.*, 6 (Migne, CXXV, col. 668).

les accusés ou les coupables, mais surtout les femmes soupçonnées ou convaincues d'avoir forfait à l'honneur[1]. On n'aurait que l'embarras du choix pour trouver des pendants aux deux héroïnes de la légende grecque. Là, comme en tant d'autres cas, la civilisation contemporaine conserve encore des traditions bizarres et précieuses qui aident à comprendre les mœurs primitives. Naguère, à Oloron, on donnait la *cale mouillée* aux femmes de mauvaise vie : « elles étaient enfermées dans une espèce de cage qu'on plongeait à diverses reprises dans la rivière, à l'aide d'une poulie ». On a vu, il n'y a pas bien longtemps, « tous les jeunes gens d'une commune des Hautes-Pyrénées se réunir pour aller arracher de son lit une jeune fille, et la baigner dans l'eau du torrent, afin de la punir du scandale de sa conduite[2] ». N'est-il pas vrai que de pareilles survivances font ressortir la valeur historique de la mythologie ?

Il y a cependant de grandes différences entre l'institution que nous avons observée chez les Grecs de la période légendaire et celle qui a existé chez les chrétiens du moyen âge. Dans la légende grecque, la mer tue ou épargne la patiente, et tout est dit. La preuve et la pénalité se confondent. La corde est à la fois l'instrument du supplice pour la coupable et l'instrument du salut pour l'innocente. L'idée est simple et réaliste, comme la société où elle est née. On demande à la divinité si elle veut ou non de la victime qu'on lui offre et, quand elle la veut, elle la prend. Dans l'*examen aquæ frigidæ*, tel qu'il est généralement connu, la règle est tout opposée : *Innoxii submerguntur aqua, culpabiles supernatant*[3]. Règle absurde au point de vue réaliste, mais qui se justifie par cette idée religieuse : la divinité de l'eau retient la personne qui lui est agréable

1. Voir, par exemple, Dareste, *le Code babyl. d'Hammourabi*, dans le *Journ. des sav.*, 1902, p. 587 ; Grimm, p. 632, 924. Après l'inconduite, le crime pour lequel les femmes sont le plus souvent soumises à l'épreuve ou à la peine du plongeon, c'est la sorcellerie (cf. Grimm, p. 925 ; Kohler, *Ueb. die Gewohnheitsrechte v. Bengalen*, dans la *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.*, IX, 1890, p. 359 ; Smith, *Rel. of the Semites*, p. 163 *sqq.* ; Frazer, *Paus.*, III, p. 388). Michelet (p. 342) mentionne un cas qui s'est produit dans la Prusse orientale en 1836.

2. De Lagrèze, *Hist. du dr. dans les Pyr.*, Paris, 1867, p. 329.

3. Hincmar, *loco cit.*, col. 665 ; cf. Du Cange, *s. v. Aquæ frigidæ judicium*.

et repousse celle qu'elle ne peut souffrir. Grâce à la corde, le coupable et l'innocent sortent de l'eau vivants l'un comme l'autre, mais l'un pour être condamné, l'autre pour être absous. Cette fois, la pénalité se distingue de la preuve, formellement ou non, et la preuve est retournée

On trouvera peut-être que la corde, également nécessaire dans les deux systèmes, est un lien bien frêle pour les rattacher l'un à l'autre. Il serait, effectivement, téméraire d'établir un rapport étroit entre deux coutumes aussi dissemblables, si l'on ne pouvait pas prouver que les croyances dont elles sont les expressions juridiques proviennent de conceptions propres à un certain degré de civilisation, et non pas à un peuple ou à une famille de peuples. On a déjà observé qu'à Babylone, d'après le vieux code d'Hammourabi, la divinité du fleuve entraînait le coupable au fond et faisait surnager l'innocent, tandis que dans l'Inde, d'après le code de Manou, l'alternative favorable consiste à rester sous l'eau[1]. L'ordalie par la corde et l'eau semble donc, partout où elle a duré, avoir subi une évolution dont la Grèce nous présenterait le premier terme, et la France ou l'Allemagne le dernier. C'est ce qu'on admettra, s'il apparaît que l'épreuve a pu amener la mort dans une période antérieure du droit franc et devenir chez les Grecs d'une époque relativement récente un simple mode de consultation.

Pour savoir ce qu'était primitivement l'épreuve décrite par Hincmar, il suffit de lire un drame raconté par Grégoire de Tours : « Une femme est accusée d'adultère par son mari ; elle nie longtemps le fait devant le juge, et comme on ne peut la convaincre par son aveu, l'ordre est donné de la plonger dans l'eau. Le peuple accourt, on la mène sur le pont de la Saône, on lui attache avec une corde une pierre au cou, on la précipite... Mais le Seigneur, qui dans sa bonté ne laisse pas souffrir les innocents, permit qu'il se trouvât sous les eaux une pointe (*stilum*), qui accrocha la corde, soutint la femme et l'empêcha de descendre au fond du fleuve[2]. » L'immersion est bien là un moyen d'exécution en même temps qu'un moyen de preuve. D'autre part, on

1. Voir Dareste, *loco cit.*, p. 519.

2. Grég. de Tours, *De glor. mart.*, 68-69, trad. par Michelet, p. 341-342.

verra plus loin[1] que les Grecs ont appliqué à l'épreuve en eau douce la règle usuelle dans les pays germaniques. Sur ce point on pourrait dire qu'ils ont observé successivement la loi d'Hammourabi et celle de Manou. Il n'y a donc pas lieu d'opposer la question préalable des différences ethnographiques au rapprochement que nous avons pu établir entre la corde de l'épreuve crétoise et celle de l'épreuve franque.

Les moyens de salut laissés à la disposition des patients dans les sociétés primitives se sont conservés à Leucade. C'est ce qui explique que l'épreuve s'y soit maintenue sous forme de cérémonie religieuse. Il fut un temps où la victime devait souvent périr. Mais il eût été impossible, par la suite, de trouver des femmes et des hommes de bonne volonté pour faire le saut, si l'on avait pas, de temps immémorial, autorisé le patient à prendre certaines précautions. Il s'attachait de toutes parts autour du corps des plumes et des oiseaux. Cela se faisait à l'époque de Strabon; cela devait se faire depuis bien longtemps. Evidemment, comme le dit Cicéron[2], une fois lancé, il n'y avait pas moyen de se retenir; il y avait moyen pourtant d'amortir la chute. Nous savons aussi qu'au bas de la roche des nacelles étaient disposées en cercle, où des bateliers attendaient qu'après l'inévitable plongeon on eût besoin de leur secours[3]. Il est même probable que le cas était prévu où le corps ne remonterait pas de lui-même à la surface. La rangée des nacelles marquait sans doute les extrémités d'un filet tendu dans l'eau. Ainsi s'expliquerait, outre le sauvetage des Dictynnas, l'aventure de ce Nèreus que les marins de Leucade ramenèrent dans leurs filets avec un coffret plein d'or[4]. Jamais le saut de Leucade n'entraina la mort infailliblement; jamais non plus il ne fut une formalité anodine. Il devient seulement de moins en moins périlleux. Dans la légende, il tue Sapphô et Képhalos, mais sauve Britomartis. Dans la période historique, il guérit d'innombrables cas de neurasthénie érotique, mais par un procédé dont les conséquences pouvaient encore être assez graves.

1. P. 77 *sq.*.
2. *Tusc.*, IV, 18.
3. Strab., X, 4, 12, p. 479; Ampelius, *Lib. memor.*, 8.
4. Ptol. Hephæst., dans Phot., *Bibl.*, p. 148

Un Epirote nommé Makès pouvait faire quatre fois le saut, afin que la cure fût plus complète, et y gagner le surnom de Leucopétra, sans seulement se blesser. Par contre, le poète Charinos, qui venait se guérir d'une fort vilaine passion, en fut puni : il se cassa la jambe[1]. Un Spartiate avait fait vœu de se jeter du haut de la roche ; quand il en mesura la hauteur, il en eut assez et se tira d'affaire par un mot d'esprit[2]. Spartiate ou non, si l'on reculait devant l'épreuve, c'est qu'elle n'était pas sans danger. Si beaucoup la tentaient, c'est que le danger n'était pas mortel. On y pourvoyait dans le cérémonial religieux et la pratique médicale des siècles classiques ; on savait y pourvoir dans la procédure juridique des âges reculés.

§ 5. — *La justice de la mer.*

L'Océan mène au royaume des morts. Cette notion de géographie mystique se perpétua en Grèce, modifiée par la coutume de l'ordalie. Si les dangers de mort sont répandus partout sur la mer, Poseidôn engloutit ceux qu'il a condamnés et fait grâce à ceux qu'il a jugés dignes de vivre. Terrible ou bienfaisant, il est le justicier[3]. Ajax[4], coupable de viol et de sacrilège, échappe aux pierres lancées par les Grecs : la justice des hommes est impuissante. Mais, lorsqu'il essaie de rentrer dans sa patrie, son navire est assailli par la tempête : nombre de ses compagnons périssent. Lui-même, en dépit des dieux (χωρὶς θεῶν γνώμης), il parvient à s'accrocher à une pointe de roche; la roche se fend. Poseidôn fait tomber le criminel dans les flots, pour rejeter à la côte un cadavre. Mais c'est surtout pour la recherche de la paternité que Poseidôn a une compétence reconnue. Qu'il sauve les enfants de Tyrô, qu'il veille sur les jours de Thésée, ce n'est encore que de

1. *Ibid.*.
2. Plut., *Apophth. lac.*, 67, p. 236 E.
3. La conception du Poseidôn justicier n'a pas fait disparaître la conception plus vieille du Dieu vengeant sa propre cause (Hér., VIII, 129 ; cf. Diod., XX, 101, 2).
4. Ἰλίου πέρσις, dans Kinkel, p. 49 ; Callim., dans le Scol. A de l'*Il.*, XIII, 66 ; Eurip., *Troy.*, 77 *sqq.* ; Philostr., *Hér.*, IX, 3. Cf. E. Dittrich, dans les *Jahrb. f. cl. Philol.*, Suppl. XXIII (1896), p. 183-184 ; Fischer, art. *Aias*, dans Roscher, p. 137.

l'amour paternel [1]. Mais il se prononce aussi sur la naissance d'enfants qui ne lui sont de rien, et jusque dans les siècles historiques on accepte ses arrêts [2].

Le dieu de la mer fait participer à ses attributions judiciaires toutes les divinités de son empire. Voyez Amphitritè. Elle remet à Thésée le manteau de pourpre qui doit être pour lui un talisman et un acte de naissance. Elle reçoit avec elle dans le cortège des Néréides la vierge que lui offrent les fondateurs de Méthymna. Voyez Nérée. Il incarne, dans la *Théogonie* d'Hésiode, la justice clémente de la mer. « Nérée, l'aîné des enfants qu'engendra Pontos, dit toujours vrai et ne ment jamais. On l'appelle γέροντα (le vieillard et le juge), parce qu'il est infaillible et doux, parce qu'il n'oublie pas les θέμιστες, parce qu'il n'a que des pensées de justice et de bonté [3]. » On dirait que le poète veut préciser encore la physionomie de Nérée, quand immédiatement il lui donne pour frère Thaumas, le miracle personnifié, et pour fille Thémistô [4]. Peut-être même retrouve-t-on le souvenir lointain d'un passé obscurci dans le mythe qui fait naître Némésis de l'Océan [5].

Enfin, entre Thétis et Thémis la ressemblance est grande, et les relations continuelles. D'une part, Thétis est associée, sur la côte de Laconie, aux déesses qui font justice, aux Πραξίδικαι [6]. D'autre part, la Thémis arcadienne est une déesse Λουσία qui s'unit à Poseidôn et a pour fille la Vierge du Salut, la Σώτειρα [7], tandis que

1. Cependant Poseidôn n'hésite pas à châtier ses propres fils, s'il les croit coupables (Diod., V, 55, 7).

2. Xén., *Hell.*, III, 3, 3; Plut., *Agés.*, 3.

3. *Théog.*, 233-236. Cf. Eurip., *Hél.*, 1002 *sqq.*.

4. *Théog.*, 237, 261.

5. Paus., I, 33, 3. Cf. VII, 5, 3.

6. *Ibid.*, III, 22, 2. S. Wide, *De sacris Trœz.*, p. 37; *Lak. Kulte*, p. 143, 239, veut changer Θέτις en Θέμις (cf. Engelmann, art. *Helena*, dans Roscher, p. 1939). Maass, d'après S. Wide (*Lak. Kulte*, p. 240, n. 1), croit à une abrévation de Θεσμοθέτις, c'est-à-dire à une Dèmèter Θεσμοφόρος (cf. Gruppe, p. 618, n. 1). La correction de l'un et l'interprétation compliquée de l'autre sont également superflues et s'inspirent d'une pensée trop superficielle. Ménélas, au retour de Troie, a été protégé par Thétis, comme Ajax a été mis à mort par Poseidôn : c'est à Thétis, unie aux Πραξίδικαι, qu'il témoigne sa reconnaissance.

7. Paus., VIII, 25, 7; cf. 31, 1; 37, 9. Pour le même motif qui a fait changer à d'autres la Thétis de Gythion en une Thémis, Bérard (*De l'orig. des cultes arc.*, p. 156-157) voudrait métamorphoser la Thémis de Thel-

la Thémis phocidienne a été la parèdre de Poseidôn sur l'omphalos de Delphes, avant l'arrivée d'Apollon, et a eu pour emblèmes les dauphins et le filet [1]. Aussi Thémis apparaît-elle, sous une forme plus ou moins visible, dans presque toutes les légendes qui ont pour sujet le saut dans la mer ou l'exposition en λάρναξ. Les trois filles de Staphylos, dont deux ont fait le saut d'Ino et dont la troisième a eu le sort de Danaè, avaient pour mère Chrysothémis [2], c'est-à-dire une Thémis doublée d'une Aphroditè marine. Danaè elle-même est fille d'Eurydikè, qui supplie en sa faveur [3], comme Tyrô est fille d'Alkidikè [4], comme Argennos, le beau plongeur du Céphise, est fils de Leucôn et de Peisidikè [5], comme Kyknos, enfant exposé au bord de la mer, père exposant ses enfants dans un coffre, est né de Poseidôn et de Scamandrodikè [6]. Déjà la légende explique le sens de toutes ces généalogies, lorsqu'elle donne le nom de Thémisôn à l'homme juste qui retire des flots Phronimè, la vierge sage [7]. Mais ce qui est bien plus remarquable, c'est le patronage que Thémis semble avoir exercé partout sur les roches skironiennes. Otto Gruppe en a été vivement frappé : il n'hésite pas à étendre au plus grand nombre des roches skironiennes le nom de Thémiskyra [8], qui désigne la ville mythologique des Amazones [9]. Mais, d'autre part, il veut retirer à cette Thémis toute fonction

pousa en une Thétis. Mais c'est précisément la même raison qui doit faire maintenir dans les deux cas le texte traditionnel.

1. Paus., X, 5, 6.

2. Diod., V, 62, 1.

3. Phérék., fr. 26 (*F. H. G.*, I, 75); Apollod., II, 2, 2, 1; III, 10, 3, 2; Paus., III, 13, 8; Scol. *Il.*, XIV, 319; cf. Welcker, *A. Denkm.*, taf. XVII, 2.

4. Hellan., fr. 10 (*F. H. G.*, I, 47); Apollod., I, 9, 8, 1; Diod., IV, 68, 1; Tzetz., *ad Lyc.*, 175, 872.

5. Voir p. 47. Une nymphe nommée Leuconoè est fille de Poseidôn et de Thémistô (Hyg., *Fab.*, 157).

6. Paus., X, 14, 1; Tzetz., *loco cit.*, 232; Scol. Pind., *Ol.*, II, 147; Scol. *Il.*, I, 38.

7. Hér., IV, 154. Les vierges sages ont elles-mêmes quelquefois des noms significatifs : sur les quatre filles de Kéléos qui vont puiser au Παρθένιον φρέαρ, l'*Hymne à Dèmèter* (109-110) en nomme deux Kallidikè et Kleisidikè.

8. Gruppe, p. 584-585.

9. Paus., I, 2, 1; 15, 2; 41, 7. La source de Pausanias est un poème cyclique (Kinkel, p. 55, fr. 7). Cf. Gruppe, p. 323.

d'ordre judiciaire, pour la réduire au rôle d'oracle qu'elle exerçait à Delphes [1]. Cette restriction est impossible à justifier pour une époque où la justice, surtout la justice pénale, était inséparable de la religion, où les dieux étaient consultés sur les questions de culpabilité comme sur toutes les autres, où les criminels étaient les victimes toutes désignées pour les sacrifices expiatoires que nécessitaient leurs crimes, où la magie était chargée à la fois de rendre des oracles et des sentences.

Jamais les miracles de justice attribués par la mythologie à la mer et à ses habitants ne parurent invraisemblables aux Grecs. Comment douter? On savait que la mer avait refusé de dissimuler le corps d'Hésiode assassiné et qu'un dauphin l'avait rapporté sur la côte, pour demander vengeance [2]. On connaissait bien d'autres histoires de ce genre. La mer revisait même les jugements des hommes à l'occasion. Quand les armes d'Achille eurent été injustement attribuées à Ulysse, la tempête brisa le navire qui les emportait, et le flot les entraîna jusque sur la tombe d'Ajax, pour rendre un suprême hommage au droit [3]. Cette foi en la providence immanente des eaux demeura toujours intacte [4]. On croyait fermement que la mer ne gardait pas le bien de l'homme juste. De là ce proverbe : Ποίησον ἀγαθὸν καὶ ῥίψον αὐτὸ εἰς τὴν θάλασσαν [5]. L'homme dont la conscience est tranquille, dont la cause est bonne, peut compter à tout moment sur l'active bienveillance de la mer.

Mais, si la mer aide au triomphe de la vertu, elle est prête à châtier le crime. Hèraclès, dans la tragédie, prévoit le sort qui l'attend, après le meurtre de ses enfants et de sa femme : « La terre élèvera la voix, pour m'interdire de toucher le sol ; la mer et les eaux des fleuves me fermeront

1. Gruppe, p. 583.
2. Voir p. 29.
3. Paus., I, 35, 4.
4. On se demande si Démosthène n'a pas cette arrière-pensée, dans l'histoire qu'il raconte d'un misérable qui, surpris en flagrant délit de baraterie, essaie de s'enfuir à la nage et se noie (*C. Zénoth.*, 6).
5. Cf. Kurtz, *Die Sprichwörtersamml. des Maximus Planudes*, n° 255. L'explication de ce proverbe a été donnée pour la première fois par H. Lewy, dans le *Philol.*, LVIII (1899), p. 80-81.

leur passage [1]. » Les formules d'exécration sont pleines de la croyance à la colère des éléments, et constamment elles fulminent cette menace : Μηδὲ γῆ βατὴ μηδὲ θάλασσα πλωτή [2]. Les esprits forts, il est vrai, se moquaient. Bias fait une traversée. Une tempête assaille le navire. Parmi les passagers se trouvent des méchants. Ils tremblent, ils prient. « Silence ! fait Bias, que les dieux ne sachent pas que vous êtes là [3] ! » Mais cette plaisanterie même montre bien ce qu'était la foi populaire. Les impies surtout doivent redouter la mer ; car si les dieux sont les champions de la justice universelle, ils déploient pourtant une rigueur particulière à venger leurs injures. Malheur aux sophistes, ces insulteurs des choses sacrées, s'ils osent confier leur vie à un bateau ! Frêle est la défense contre les flots justement irrités. Protagoras l'athée avait échappé à la justice athénienne : il périt dans un naufrage [4]. Les grands désastres sur mer ont toujours pour cause un grand sacrilège [5]. Dans les temps héroïques, la flotte des Hèraclides fut détruite, parce que l'un d'eux avait tué le prophète d'Apollon, Carnos [6]. Dans les temps historiques, Artabaze, ayant profané le temple de Poseidôn à Potidée, vit l'armée des Perses décimée par un raz de marée [7] ; Agathoclès, pour avoir contraint les Lipariens à lui livrer des trésors sacrés, perdit onze navires, corps et biens [8] ; Prusias de Bithynie, coupable d'avoir pillé un sanctuaire, fut puni par un double désastre, sur terre et sur mer [9] ; une escadre crétoise, chargée de dépouilles saintes, fut brisée par un ouragan, et ceux-là seuls furent sauvés qui avaient refusé d'être com-

1. Eurip., *Hèr. fur.*, 1295-1297 ; cf. fr. 848.
2. Voir *C. I. G.*, 2664, l. 4 (Halicarnasse) ; 2826, l. 8-9 (Aphrodisias) ; 3915, l. 45-46 (Hiérapolis) ; 6625, l. 12-13 (Rome) ; *C. I. A.*, III, 1417, l. 7 ; 1418, l. 13 ; 1419, l. 6-7 ; 1420, l. 7-8 ; 1421 *a*, l. 4 ; 1422, l. 8 ; 1423, l. 9 ; 1424, l. 15-16.
3. Diog. Laërce, I, 86.
4. Philoch., dans Diog. Laërce, I, 55 (*F. H. G.*, I, 412, fr. 168) ; Philostr., *Vies des soph.*, I, 10, 2 ; cf. Josèphe, *C. Ap.*, II, 37 ; Cic., *De nat. deor.*, I, 23 ; Sext., *Adv. math.*, IX, 56 ; Eusèbe, *Prép. év.*, XIV, 19, 10.
5. Hés., *Œuvres et jours*, 217.
6. Paus., III, 13, 4 ; Apollod., II, 8, 3, 2-3.
7. Hér., VIII, 129.
8. Diod., XX, 101, 2.
9. Id., XXXI, 35 ; Polybe, XXXVII, 27.

plices du forfait [1]. Toujours et partout, c'est sur mer que s'accomplit avec prédilection la vindicte des dieux.

La plupart du temps la colère céleste, en s'abattant sur un navire, ne distingue pas les innocents des coupables [2]. Tant pis pour ceux qui se sont laissé compromettre par d'autres! Dans l'idée antique, toute réunion d'hommes, fût-elle fortuite comme l'est un groupe de passagers à bord d'un bateau, est fortement liée d'une solidarité matérielle et morale : elle forme une communauté responsable pour chacun de ses membres [3]. Dans la vieille épopée, les compagnons d'Ajax sont emportés par les vagues, tandis que lui-même pense un moment y échapper. Eschyle exprime en un magnifique langage les conceptions des ancêtres imprimées à jamais dans la conscience hellénique. Un chœur des *Euménides* ne montre encore que le criminel frappé seul par les dieux, et déjà l'image qui se présente naturellement à l'esprit du poète est celle du naufrage : « Je dis que l'audacieux dont l'iniquité transgresse et confond tous les droits sera contraint, au jour marqué, d'abaisser les voiles de son navire, quand le mal fondra sur ses antennes brisées. Entraîné par l'irrésistible tourbillon, il jettera des appels, et ne sera pas entendu. La

1. Diod., XXXI, 45.
2. Cf. L. Schmidt, *Eth. d. alt. Gr.*, I, p. 65-67.
3. En étudiant les sociétés de commerce maritime, Ziebarth (*Das gr. Vereinswesen*, Leipz., 1896, p. 26) a pu écrire : *Die gemeinsame Fahrt auf einem Schiffe vereinigte im Altertum mehr als heute alle ohne Ausnahme mindestens bis zum Ende der Fahrt zu einer engen Interessengemeinschaft.* Quand une de ces sociétés flottantes est assaillie par les flots déchaînés, il arrive, chez certains peuples, qu'elle se libère en livrant l'un des siens au choix de la divinité : on tire au sort pour savoir qui sera jeté à la mer, et ce sacrifice est un abandon noxal. La légende de Jonas jeté à la mer est très répandue (voir Hardy, *Jona*, c. 1, *und Jāt*, 439, dans la *Ztschr. d. Morgenl. Gesellsch.*, L, I, 1896, p. 153 ; cf. O. Mitius, *Jonas in der altchristl. Kunst*, diss. in., Freib. i. B., 1896 ; W. Lowrie, *A Jonah mon. in New-York*, dans l'*Amer. journ. of arch.*, V, 1901, p. 51-57). S. Wide (*Theseus, loco cit.*, p. 16) admet que la même coutume existait dans la marine grecque. Il est vrai qu'Eumathios, dans les *Amours d'Hysminès et d'Hysminie*, raconte deux fois (VII, 12 ; XI, 7) la scène du tirage au sort et de la précipitation κατὰ τὸν νηίτην νόμον. Mais le romancier ne décrit pas ici des mœurs helléniques. Par bonté d'âme, les marins grecs en sont restés à des idées bien plus anciennes : d'après tous les documents, ils admettent la complète solidarité des passagers.

divinité se rit de l'impie, quand elle le voit déchu de son arrogance, pris dans l'étreinte inextricable du malheur et incapable de se maintenir à la surface. Sa prospérité passée s'est enfin heurtée contre l'écueil de la justice : il disparaît, sans laisser après lui ni pleurs ni souvenirs [1]. » Mais, dans les *Sept contre Thèbes*, le tragique en vient à parler du juste que la fortune associe à des scélérats et qui est englobé dans leur châtiment. Voici comment il s'exprime : « Quand l'homme pieux s'embarque avec des matelots impies et perdus de crimes, il périt avec cette engeance haïe des dieux [2]. » De là le précepte de sagesse courante, qu'Euripide fait donner par les Dioscures, les divins sauveteurs : « Gardez-vous de naviguer avec des parjures [3]. » Tout le monde essayait de suivre ce conseil [4], et les Athéniens initiés aux mystères évitaient même de s'embarquer avec ceux qui ne l'étaient pas [5].

Voyager sur mer, sans éprouver d'accident et sans en faire éprouver aux autres, était donc une présomption d'innocence ; faire sans cesse d'heureuses traversées était une preuve certaine d'irréprochable vertu. Il y avait là pour un accusé un argument d'une force singulière. On ne se faisait pas faute d'en user devant les tribunaux.

Les anciens voyaient déjà un signe de protection céleste et, par conséquent, un indice de valeur morale dans le seul fait d'échapper à un danger quelconque et de ne jamais porter malheur au prochain. Dans l'Inde, Manou instituait légalement l'infortune comme jugement de Dieu : il condamnait le plaideur qui, dans un délai de sept jours après son serment, était éprouvé par une maladie, par un accident dû au feu ou par la mort d'un parent [6]. En Grèce, les croyances populaires étaient favorables à cette conception juridique. Pour Diodore de Sicile, une éruption de l'Etna, qui laisse la vie aux gens pieux et fait mourir les impies, est de la part d'Hèphaistos un acte formel de faveur et de justice, προαιρέσεως καὶ δικαιοσύνης [7]. Longtemps après, un

1. *Eum.*, p. 553-565.
2. *Sept*, 601-604.
3. *El.*, 1335.
4. Xén., *Cyr.*, VIII, 1, 25 ; cf. Hor., *Odes*, III, 2, 26-29.
5. Théophr., *Caract.*, 25.
6. Manou, VIII, 108 ; cf. Thonissen, *Et. sur l'hist. du dr. crim. des peuples anc.*, I, p. 29, n. 3.
7. Diod., XX, 101, 3.

Grec, revenant d'une campagne sans blessure, pouvait dire à un adversaire qu'il avait pour lui le meilleur des juges : Σὺ μὲν ἔμελλες τὴν δίκην κρίνειν, ἐγὼ δὲ ἤδη νενίκηκα παρὰ τῷ δικαιοτάτῳ δικαστῇ · πόλεμος γὰρ ἄριστος κριτὴς τοῦ κρείττονός τε καὶ χείρους [1]. Le procès intenté à Andocide pour l'affaire des mystères montre le parti que les plaideurs pouvaient tirer des preuves religieuses. L'accusateur examine la vie de l'accusé, décrit les malheurs qui ont fondu sur sa tête, les tempêtes qu'il a subies, ses procès, son exil, ses supplices, la fatalité qui le poursuit de prison en prison, et conclut que des misères aussi continuelles ne peuvent être dues qu'à la colère des dieux. L'accusé riposte qu'il n'aurait pas échappé aux flots furieux et aux périls des combats, si les dieux n'avaient pas protégé en lui l'innocence [2].

Dans tous ces appels à la divinité, les mots les plus saisissants sont ceux où est invoqué le témoignage de la mer. Antiphon fait parler un jeune homme qui se défend d'être un meurtrier. Lorsqu'il a tiré des « présomptions humaines » tout ce qu'elles peuvent fournir à une démonstration, il prévient les juges qu'en pareille matière ils doivent attacher la plus grande importance « aux signes envoyés par les dieux », τοῖς ἀπὸ τῶν θεῶν σημείοις, parce que ce sont les preuves « les plus grandes et les plus dignes de foi », μέγιστα καὶ πιστότατα. « Vous le savez, dit-il, souvent des hommes aux mains impures ou marqués de quelque autre tache, en s'embarquant sur un bateau, ont entraîné dans leur perte des compagnons en règle avec les dieux, et d'autres n'ont évité la mort qu'après avoir couru des dangers extrêmes par la faute de pareilles gens... Moi, dans toutes ces occasions-là, j'ai éprouvé le contraire. Ceux avec qui j'ai voyagé sur mer ont fait d'excellentes traversées... Voilà, je pense, de grandes preuves en faveur de ma cause [3]. » A la fin de l'évolution, l'ordalie s'est adoucie, s'est idéalisée; mais c'est encore une ordalie.

1. Chariton, VIII, 4. D'autres sociétés trouveront dans la même idée la justification du duel.
2. (Lys.), *C. Andoc.*, 19-32; Andoc., *Sur les myst.*, 137-139.
3. Antiph., *Sur le meurtre d'Hèr.*, 81-83.

CHAPITRE III

LES ÉPREUVES PAR L'EAU DOUCE

Tous les peuples croient ou ont cru aux esprits des eaux [1], et en tous pays on s'imagine volontiers que les sources, ou du moins certaines sources, sont des entrées de l'enfer [2]. Pour les Grecs, le moindre ruisseau, la plus modeste fontaine était une émanation du fleuve Océan, cet inépuisable réservoir de l'élément universel [3], cet abîme où commence toute chose et où toute chose finit [4]. Mais sur une terre criblée de *catavothres* et de *képhalaria*, si l'on admirait le jaillissement des eaux, on frémissait de les voir disparaître tout à coup dans les ténèbres boueuses de cavernes sans fond [5]. Ces sources d'Aréthuse avaient bien de quoi inspirer un religieux effroi [6]. C'étaient — le témoignage des yeux ne pouvait se récuser — c'étaient autant de communications avec l'autre monde. Chacun de ces trous béants avait vu s'accomplir des choses horribles à raconter. Il s'y était abîmé tant de vies humaines, par la volonté de génies tout-puissants! Près de Trézène, Sarôn, poursuivant une biche, ne voyant plus qu'elle, tombe et se perd dans une fosse sous-marine : Artémis l'a pris [7].

1. Voir Tylor, *Prim. cult.*, trad. Brunet-Barbier, I, 127 *sqq.*; II, 185 *sqq.*.
2. Cf. Grimm, *Deutsche Myth.*, p. 282, 337; Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschl.*, dans les *Philos. u. hist. Abh. der Berl. Ak.*, 1898, p. 23.
3. *Il.*, XXI, 195-197.
4. Le système de Thalès et d'Héraclite est bien antérieur à ces philosophes : ils citaient eux-mêmes les poèmes homériques, qui exprimaient des idées déjà vieilles (voir *Il.*, XIV, 246, 301 *sqq.*; cf. Virg., *Géorg.* IV, 382).
5. Voir l'étude de Michel L. Kambanis sur les catavothres du lac Copaïs, avec la carte dressée par G. Lallier (*B. C. H.*, XVI, 1892, p. 135-137 et pl. XII; cf. E. Curtius, *Gesammelte Abh.*, t. I, taf. II). Lire les pages consacrées par Fougères aux catavothres d'Arcadie (*Mantinée et l'Arc. Or.*, p. 28-37 et pl. IX-X).
6. L'Aréthuse d'Ithaque est dominée par la roche du Corbeau (*Od.*, XIII, 408; cf. Gruppe, p. 357).
7. Paus., II, 30, 7; Scol. Eurip., *Hipp.*, 1200.

Un autre chasseur est englouti par les marais de Stymphale : la déesse avertit qu'elle se sent négligée [1].

Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire des croyances helléniques, on voit un peuple empressé à honorer de ses vœux et de ses sacrifices les dieux des fleuves et les nymphes des eaux [2]. On leur élevait des autels. Le Cladéos et l'Alphée en Elide, l'Erymanthe en Arcadie, avaient leurs dévots [3]. Les rivières de même nom bénéficiaient du même culte. Le Céphise était vénéré à Oropos, en Argolide [4]. L'Achéloos, le type du fleuve « aux tourbillons argentés », était l'objet d'une adoration universelle [5]. A vrai dire, on ne devait traverser aucune rivière sans lui rendre un hommage propitiatoire. Chez les Grecs, l'homme pieux disait une prière en fixant les yeux sur l'eau et en faisant une ablution [6], de même que, chez les Romains, le général prenait les auspices à grand renfort d'offrandes avant de passer (*perenne auspicari*, διαβατήρια θύειν) [7].

De quels sacrifices on gratifiait dans les temps primitifs les divinités des eaux, on le devine aisément d'après ceux dont elles durent se satisfaire plus tard. Les Troyens, dans l'*Iliade*, jettent des chevaux et des taureaux vivants dans le Scamandre [8]; mais la légende éléenne parlait également de cavales offertes à une rivière [9], et les Syracusains des temps historiques précipitaient tous les ans des taureaux dans un étang par où avait disparu Hadès, emportant dans ses bras Perséphonè [10]. Dans tous ces cas, les bêtes remplaçaient des victimes humaines. La preuve en est dans un autre mode de substitution : les poils de la victime servant de prémices, on se contenta de ces prémices, et la consécration de la chevelure, formalité fréquente en Grèce, trouve particulièrement son emploi dans

1. Paus., VIII, 22, 8-9.
2. *Od.*, V, 445 *sqq.*; XIII, 355; XIV, 434 *sqq.*; XVII, 210, 240.
3. Paus., V, 10, 7; 14, 6; VIII, 24, 12.
4. Id., I, 34, 3; II, 20, 6.
5. Hés., *Théog.*, 340; *Il.*, XXI, 194; Ephore, dans Macr., *Sat.*, V, 18 (*F. H. G.*, I, 239, fr. 27); Paus., I, 34, 3; 41, 2; Plat., *Phèdre*, p. 230 B, 263 D; *I. G. A.*, n° 104; *A. M.*, X (1885), p. 282; Michel, n° 714, l. 38.
6. Hés., *Œuvres et jours*, 737-741.
7. Festus, p. 245; Plut., *Lucull.*, 24; Cic., *De divin.*, II, 36.
8. *Il.*, XXI, 132.
9. Paus., VI, 21, 7.
10. Diod., V, 4, 2; IV, 23, 4.

le culte des puissances aquatiques et chthoniennes [1]. Pélée fait vœu d'offrir la chevelure d'Achille au fleuve Sperchios le jour où son fils reviendra de Troie [2]. Ajax, fils de Télamon, offre les prémices de ses cheveux à l'Ilissos [3]; Oreste, au fleuve Inachos [4]. Le fils de Mnèsimachè coupe sa chevelure en l'honneur du Céphise [5]. En Elide, le fils d'Œnomaos, Leukippos, laisse pousser ses cheveux, promis à l'Alphée [6]. La coutume relevée par ces légendes persista très longtemps : au temps de Pausanias encore, les jeunes gens de Phigalia honoraient de cette façon la Néda [7].

Toujours désireux de posséder des êtres humains, les fleuves se prêtaient à maintes épreuves. Chez les Grecs comme chez les Celtes, ils se prononçaient sur la légitimité des nouveau-nés. Certains héros qui ne connaissent pas leur père se donnent pour fils de fleuves. Pèlégôn ets fils de l'Axios [8]. Portés par un fleuve à la mer, les enfants de Tyrô ont pour père Poseidôn déguisé en Enipeus [9]. Romulus et Rémus, Lycastos et Parrhasios sont épargnés et reconnus comme Nèleus et Pélée [10].

Mais plus encore que les jeunes gens, les jeunes filles sont les offrandes qui agréent aux dieux des rivières et des sources. Les paysages grecs sont pleins de vierges métamorphosées en fontaines. La légende parle à chaque instant de mortelles aimées par des fleuves. Dans l'*Iliade*, l'Axios séduit Périboia; dans l'*Odyssée*, l'Enipeus rend

1. Sur la consécration de la chevelure, en général, voir Smith, *Rel. of the Semites*, p. 306-315; Hartland, *The leg. of Perseus*, II, p. 215-224; Wilken, *Ueb. das Haaropfer u. einige andern Trauergebr. bei den Völkern Indonesiens*, dans la *Rev. col. intern.*, Amst. 1886-1887, tir. à part. Pour la coutume grecque, voir A. Maury, *Rel. de la Gr. anc.*, I, p. 160 *sqq.*; Cousin et Deschamps, dans le *B. C. H.*, XI (1887), p. 390 *sqq.*; Bérard, *op. cit.*, p. 133, 158-159; Gruppe, p. 913-914. Fr. Lenormant, *Monogr. de la voie sacrée*, p. 291 *sqq.*, a étudié plus spécialement la consécration de la chevelure aux fleuves.
2. *Il.*, XXIII, 141-146; cf. Paus., I, 37, 3; Stace, *Silves*, III, 4, 85.
3. Philostr., *Hér.*, XI, 2.
4. Eschyle, *Choëph.*, 6; cf. Scol. Pind., *Pyth.*, IV, 145.
5. Paus., I, 37, 3; cf. Fr. Lenormant, *op. cit.*, p. 232-233.
6. Paus., VIII, 20, 3.
7. *Ibid.*, 41, 3.
8. *Il.*, XXI, 141-143, 157-160, 185-186.
9. *Od.*, XI, 235-259.
10. Voir p. 20-22.

mère la belle Tyrô. Chaque fois que Poseidôn veut s'unir à une vierge, il profite du moment où elle vient puiser de l'eau : il attend Cænis au bord de la mer [1]; il défend contre un ravisseur Amymonè, la Danaïde en quête d'une source, mais il la possède avant de faire jaillir pour elle la source de Lerne [2]. Le sens funèbre de ces enlèvements semble avoir complètement disparu dans le cycle de Poseidôn: on n'y voit, pour ainsi dire, les eaux qu'en leur cours terrestre. Mais, dans le cycle d'Hadès, on les suit plus bas : c'est toujours au bord d'une rivière ou d'un lac que le roi des ténèbres saisit Perséphonè, pour se plonger avec elle dans le monde infernal [3].

Presque partout en pays grec, il y avait ainsi une rivière ou une source qu'on appelait Παρθένιος. Déjà l'*Iliade* mentionne une rivière de ce nom sur la frontière de Bithynie et de Paphlagonie [4]. La *Théogonie* d'Hésiode nomme un Parthénios, à côté du Ladon, parmi les nombreux fleuves qu'elle donne pour fils à l'Océan et à Téthys [5] : c'est probablement un affluent de l'Alphée, généralement appelé Parthénias ou Parthénia, dont l'histoire mythologique rappelle des souvenirs de pouliches immolées et d'épreuves imposées à des prétendants [6]. En Béotie [7] et en Thessalie [8], des rivières dont le nom avait le même sens, Coralios ou Couralios, coulaient devant des temples où Athèna Itania voisinait avec Hadès, pour associer l'idée de virginité à celle de mort. Bien plus célèbre était le torrent de Samos

1. Ovide, *Mét.*, XII, 172-209. Comme Leukippos au bord du Ladon et Teirésias au bord du Couralios (voir p. 76 et 77), Cænis, cessant d'être vierge, est changée en homme (cf. Anton. Lib., XVII).

2. Apollod., II, 1, 4, 10; Hyg., *Fab.*, 169; cf. Decharme, p. 306-307. D'après Fr. Lenormant (*op. cit.*, p. 91), c'est également comme hydrophore qu'Arnè est devenue l'amante de Poseidôn.

3. Voir Fr. Lenormant, *op. cit.*, p. 287.

4. *Il.*, II, 854; cf. Hér., II, 104; Xén., *Anab.*, V, 6, 9; VI, 2, 1; Strab., XII, 3, 8, p. 543; Et. de Byz., *s. v.* Παρθένιος. Cette rivière porte aujourd'hui encore le nom de Partine ou Bardan-sou.

5. *V.* 344.

6. Strab., VIII, 3, 32, p. 357; Paus., VI, 21, 7.

7. Alcée, dans Strab., IX, 2, 29, p. 411 ; Strab., *ibid.* et 5, 14, p. 435. C'est dans une fontaine Parthénios, située en Béotie, que se baigne Artémis, lorsqu'elle est surprise par Actaion (Callim., *H. à Pallas*, 110).

8. Strab., *locis cit.*, 5, 17, p. 438 ; cf. Bursian, *Geogr. v. Griechenl.*, I, p. 52.

qui, avant de s'appeler Imbrasos, s'appelait Parthénios. C'est sur les bords de ce torrent que Zeus vint s'unir à Hèra ; c'est là qu'eut lieu le bain virginal qui préluda au mariage sacré [1] : les eaux qui avaient baigné la παρθένος divine [2] en gardèrent le nom, ainsi que l'île elle-même [3], et ne cessèrent jamais d'être associées au culte de l'Hèraion [4]. Eleusis avait un puits célèbre entre tous. C'était le puits de la Virginité ou de la Fleur, Παρθένιον [5] ou Ἄνθιον [6] φρέαρ, ou encore le puits aux belles filles, Καλλίχορον [7] ; car les jeunes filles, pour y puiser, devaient avoir leur fleur de virginité, κουρήϊον ἄνθος [8]. A côté du puits était une pierre où l'on montait pour se jeter dans le monde infernal, la pierre où la divine Mère était venue s'asseoir pour rappeler des profondeurs souterraines la divine Corè, la pierre où les

1. Voir H. Graillot, art. *Hiéros Gamos*, dans le *Dict. des ant.*, p. 180. Dans la légende crétoise, l'union divine se fit près de Cnôssos, sur les bords du Thérên (Diod., V, 72, 4). La légende syrienne en marque l'emplacement à la source de l'Aborrhas (Elien, *De nat. anim.*, XII, 30).

2. Hèra est adorée comme παρθένος — ou παρθενία (Pind., *Ol.*, VI, 88) — en beaucoup d'autres endroits, en Eubée (Et. de Byz., *s. v.* Παρθένος), à Hermionè (*ibid.*, *s. v.* Ἑρμιών ; Scol. Theocr., XV, 64), à Stymphale (Paus., VIII, 22, 2).

3. Callim., *Hymne* IV, 49 ; Strab., X, 2, 7, p. 457 ; Et. de Byz., *s. v.* Σάμος ; Varron, dans Lact., *Inst. div.*, I, 17, 8.

4. Ménodotos de Samos, dans Ath., XV, 12, p. 672 A ; Strab., *loco cit.* et XIV, 1, 15, p. 637 ; Paus., VII, 4, 4 ; Varron, *loco cit.*. Cf. P. Girard, *l'Héraion de Samos*, dans le *B. C. H.*, IV (1880), p. 383-384 ; Preller-Robert, I, p. 162 ; Gruppe, p. 291. Hèra porte le nom d' Ἰμβρασίη (Apoll. Rh., I, 187 ; II, 866, et les scolies).

5. *H. à Dèm.*, 99. Wolf et Gemoll ont proposé la correction παρ' θείῳ φρέατι. On voit par les exemples de rivières appelées Parthénios ce qu'il en faut penser.

6. Pamphôs, dans Paus., I, 39, 1 ; cf. Clém. d'Alex., *Protr.*, II, 20.

7. Ce puits est connu, en réalité, sous le nom de Καλλίχορον φρέαρ (*H. à Dèm.*, 273 ; Paus., I, 38, 6 ; Eurip., *Suppl.*, 392, 620 ; *Ion*, 1075 ; Callim., *H. à Dèm.*, 16 ; Apollod., I, 5, 1, 2). Mais on s'explique facilement que le κ se soit changé en χ, lorsque l'épreuve de la virginité se fut convertie en danse sacrée. Les deux épithètes de Παρθένιον et d' Ἄνθιον ont déjà été rapprochées par E. Curtius, *Gr. Quell- und Brunneninschr.*, dans les *Abh. d. hist.-philol. Cl. d. Ges. d. Wiss. zu Gött.*, VIII (1859), p. 155 (cf. *Gesamm. Abh.*, I, p. 120). On peut aller plus loin et identifier à ces deux épithètes celle de Καλλίχορον. Autre forme du même symbole : Corè cueille des fleurs, quand elle est enlevée par Hadès (Paus., VIII, 31, 2 ; IX, 31, 9).

8. *H. à Dèm.*, 105-108.

filles qui avaient trop ri ne riaient plus, l'ἀγέλαστος πέτρα [1]. Le Parthénion d'Eleusis se rattache au Parthénios de Bithynie et à celui de Samos par toutes sortes de liens. Le Parthénios de Bithynie devait son nom, d'après Strabon [2], aux fleurs de ses rives, et il a été identifié de nos jours à un Callichoros [3]. L'Hèra Παρθενία du mariage sacré est aussi une Hèra Ἄνθεια [4], et, si son île a pu être appelée tout ensemble Παρθενία et Ἀνθεμίς [5], le torrent Παρθένιος a dû être également nommé Ἄνθειος. On pensait en Asie et dans les îles comme dans la Grèce continentale. Source, virginité, fleur, mort : toutes ces idées s'appelaient l'une l'autre dans l'esprit des anciens.

Dans la réalité, elles ne peuvent guère se combiner que d'une façon qui soit vraiment acceptable. Puisque le dieu de la source voulait des fleurs de virginité, il portait malheur aux jeunes filles qui s'offraient à lui déjà flétries. Il y avait donc là un moyen toujours facile pour une fiancée de montrer à celui qui devait l'épouser qu'elle était digne de lui. Pour les mortelles, comme pour Hèra, le λουτρὸν νυμφικόν précède l'ἱερὸς γάμος. La coutume est générale [6] : avant de se donner à un homme, la jeune fille vient se donner au fleuve comme « nymphe ». Elle lui paie son dû et lui fournit l'occasion de la punir, s'il y a lieu. En Troade, les jeunes filles, à la veille des épousailles, se baignaient dans le Scamandre, en prononçant la formule sainte : Λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν [7]. A Haliartos, elles entraient dans

1. La situation de l' ἀγέλαστος πέτρα est indiquée par Apollod., I, 5, 1, 2 (cf. O. Rubensohn, dans les *Ath. Mitth.*, XXIV, 1899, p. 46; P. Foucart, *les Gr. Myst. d'Eleusis*, p. 128-129, 135). Son emploi en qualité de roche leucadienne est rappelé dans Scol. Aristoph., *Chev.*, 785.

2. XII, 3, 8, p. 543. La région du Parthénias éléen était également réputée pour ses fleurs (Strab., VIII, 3, 12, p. 343).

3. Voir Gruppe, p. 752, n. 3.

4. Paus., II, 22, 1 ; Etym. M., p. 108, 47 ; cf. Eurip., *El.*, 171 ; Poll., IV, 78 ; Hésych., *s. v.* Ἡροσάνθεια. Le moment où l'épithète convient à Hèra est indiqué par l'*Il.*, XIV, 346. Cf. Roscher, *Stud. z. Myth.*, *Juno u. Hera*, p. 79 ; Gruppe, p. 1123.

5. Strab., X, 2, 17, p. 457. Au lieu d' Ἀνθεμίς, on trouve encore Ἀνθεμοῦς (XIV, 1, 15, p. 637) et Ἀνθεμοῦσα (Et. de Byz., *s. v.*). Le nom d' Ἀνθεμουσία est précisément celui du pays qu'arrose le Parthénios syrien, l'Aborrhas (Strab., XVI, 1, 27, p. 748).

6. Scol. Eurip., *Phén.*, 327.

7. Eschine, *Lettres*, X, 3.

une source nommée Kissoessa, pour y faire l'offrande de leurs prémices (τὰ προτέλεια θύειν) [1]. Les Athéniennes, avant le mariage, faisaient des ablutions avec l'eau sacrée qu'elles allaient chercher en compagnie des loutrophores à la source Callirrhoé [2]. Aussi peut-on voir sur une peinture une jeune fille s'approcher d'une fontaine, l'hydrie à la main, en prononçant les mots de l'inscription : « Reçois, garde, possède », δέχε, τῆρε, πάεο [3]. C'est seulement après avoir rempli à son honneur ces formalités préliminaires que la τριτοκούρη est reconnue bonne pour le mariage [4].

Dans la mythologie, le bain qui prouve la virginité en arrive à être capable de la rendre. Nous assistons à cette curieuse transformation du λουτρὸν νυμφικόν dans le mythe d'Hèra. Tandis que dans le Parthénios de Samos et dans le Thérèn de Crète la déesse se prépare aux embrassements de Zeus, on la voit se baigner après l'union soit à Nauplie, dans la fontaine Canathos [5], soit au fond de la Syrie, dans la source de l'Aborrhas [6]. L'effet qu'elle obtient, et qui se renouvelle tous les ans grâce aux soins pieux des Argiens, c'est de redevenir vierge : λουμένην παρθένον γίνεσθαι. Voilà aussi pourquoi la Rhéa de Phigalia se baigne dans le Lymax [7]. Elle y laisse les λύματα de l'accouchement, dira-t-on au temps des doctrines purificatoires ; elle fait bien mieux au temps jadis. L'utilité sociale qu'on pouvait retirer d'une pareille superstition apparaît clairement dans la légende arcadienne de Dèmèter. La voici, telle que la racontaient les habitants de Thelpousa. Dèmèter, pressée par Poseidôn, se changea en cavale ; mais Poseidôn, à son tour, se métamorphosa en cheval, et la posséda. D'abord Dèmèter

1. (Plut.), *Amat. narr.*, I, 8, p. 772 c.

2. Thuc., II, 15 ; cf. Fr. Lenormant, *op. cit.*, p. 92 ; P. Sticotti, *Zu gr. Hochzeitsgebräuchen*, dans la *Festschr. f. O. Benndorf*, p. 185-188. Si le vase appelé loutrophore est tantôt offert aux jeunes épousées, tantôt placé sur la tombe des ἄγαμοι, c'est qu'il symbolise la virginité.

3. Cf. Fr. Lenormant, *op. cit.*, p. 90.

4. Hésych., *s. v.* : ᾗ πάντα συντετέλεσται τὰ εἰς τοὺς γάμους · τινὲς δὲ γνησία παρθένος. Cf. Plut., dans Eusèbe, *Prép. év.*, III, 1 (*Moralia*, éd. Didot, III, p. 19) ; Apoll. Rh., IV, 1311. Voir Bergk, *Die Geburt der Athene*, dans les *Kl. philol. Schr.*, II, p. 659.

5. Paus., II, 38, 2 ; Scol. Pind., *Ol.*, VI, 149.

6. Elien, *loco cit.*.

7. Paus., VIII, 41, 2 ; Strab., VIII, 3, 22, p. 348.

entra en fureur : d'où son surnom d'Erinys. Au bout de quelque temps elle s'apaisa et se baigna dans le Ladon : d'où son surnom de Lousia [1]. Pour Pausanias, le bain de Dèmèter violée n'est qu'un rite cathartique. Il a été tout autre chose, à l'origine. Pausanias nous apprend lui-même qu'après le bain, Dèmèter, une fois λουσία, s'appelle Thémis [2]. Il est vrai que cette nouvelle hypostase paraît absurde à notre auteur. Erinys, soit [3] ; mais pourquoi Thémis ? Effectivement une Lousia-Thémis était inconcevable pour un Pausanias ; elle l'est encore pour quiconque refuse de chercher en dehors des lois physiques ou des rites purement religieux l'origine des récits mythologiques [4]. Mais qu'on rapproche Lousia des déesses qui se refont dans une eau courante une éternelle virginité, qu'on voie dans le Ladon un Parthénios [5], et le nom que méritera cette Britomartis d'eau douce sera celui de Thémis.

Si l'on ne donnait pas un sens quasi juridique au bain virginal, on ne s'expliquerait pas comment la cérémonie mystique de Thelpousa en Arcadie a pu devenir, à la source béotienne de Telphousa, un mode de consultation. On a souvent remarqué l'identité des deux Thelpousa et de leur Ladon [6] ; on peut ajouter que le Coralios est un Parthénias. Or, la source qui était le siège de l'oracle béotien passait pour disparaître dans les enfers [7]. Teirésias, le héros du miracle, y avait subi de terribles épreuves, avant d'y présider comme prophète : il était mort d'avoir bu d'une eau pareille à cette eau du Léthé qu'on buvait, tout près, dans l'antre de Trophonios [8], et il était femme en ce temps-

1. Paus., VIII, 25, 5-6 ; cf. Hésych., *s. v.* Λουσία.
2. Paus., *loco cit.*, 7.
3. Cf. Lycophr., 1040.
4. Bérard, *op. cit.*, p. 157, se donne beaucoup de mal pour corriger Θέμιδος en Θέτιδος. Voir plus haut, p. 62, n. 7.
5. C'est dans le cours du Ladon que se précipita la nymphe Syrinx, poursuivie par Pan (*Myth. gr.*, éd. Westermann, p. 347, 29 ; Serv., *ad Ecl.*, II, 31 ; Ovide, *Mét.*, I, 691). C'est dans la même rivière que la compagne de Daphnè fut convaincue de n'être pas une vierge (Paus., VIII, 20, 4), et la légende, en se déformant, fit de Leukippè un Leukippos (cf. Anton. Lib., XVII).
6. Cf. Bérard, *op. cit.*, p. 136, 232 ; Fougères, *op. cit.*, p. 209 *sqq.*.
7. Pind., fr. 198 (Bergk, 4ᵉ éd.) ; Strab., IX, 2, 27, p. 411.
8. Paus., IX, 33, 1 ; cf. 39, 8.

là [1], comme il convenait aux épreuves faites sur les rives du Coralios et dans le voisinage de la source Kissoessa. Et quelles étaient les puissances divines au nom de qui s'accomplissaient ces formalités ? C'étaient les Praxidikai. Elles n'avaient cependant pas de compétence spéciale dans l'art de la mantique. Leur titre à cette fonction nous est indiqué par leur nom. Il l'est aussi par le rôle qu'elles ne cessèrent de jouer à Haliartos : c'est devant leur autel, en plein air, que se prêtaient les serments les plus redoutables, des serments qui étaient des survivances d'ordalies. Le nom de Πραξιδίκη existe ailleurs : il désigne tantôt Perséphonè, tantôt une déesse associée à Thétis [2]. Les Praxidikai de Béotie étaient l'une et l'autre à la fois : c'est parce qu'elles exerçaient un droit de vie et de mort au moyen de l'eau qu'elles assuraient l'exécution de la justice.

L'hydromantique révèle encore ses véritables origines par ses méthodes. On sait que l'ordalie par l'eau froide, conformément à des croyances différentes et successives, donne la victoire tantôt à celui qui se maintient à la surface, tantôt à celui qui demeure au fond [3]. La Grèce historique avait depuis longtemps transformé l'épreuve, en substituant un objet matériel au patient, qu'elle conservait encore dans la divination juridique les deux règles contraires. La tablette jetée dans les cratères des Palikes, en Sicile, prouvait le bon droit du consultant, et spécialement l'innocence de l'accusé, en surnageant [4]. C'était le vieux jeu. En pleine Grèce, la bonne pégomancie semble avoir préféré la règle opposée. A Epidaure Liméra existait une fontaine appelée fontaine d'Ino. Elle avait la superficie d'un petit étang, mais était d'une assez grande profondeur. A la fête de la déesse, on y jetait des gâteaux de pure farine, des μάζαι. Si les gâteaux allaient au fond et y restaient, c'était de bon augure ; si l'eau les rejetait, c'était un présage funeste [5]. Les Grecs retrouvaient ce rite dans les pays

1. *Ibid.*, 33, 2 ; Anton. Lib., *loco cit.*. On a vu (p. 76, n. 5 ; 72, n. 1) par les exemples de Leukippos et de Cænis ce que signifie la métamorphose de la vierge en homme.
2. *H. Orph.*, XXIX, 5 ; Paus., III, 22, 2.
3. Voir p. 59 *sqq.*.
4. (Aristote), *De mir. ausc.*, 57. Voir plus loin, p. 82 et 84.
5. Paus., III, 23, 8 ; cf. Alcman, fr. 84 (Bergk, 4ᵉ éd.), d'après S. Wide, *Lak. Kulte*, p. 229. Voir Bouché-Leclercq, *Hist. de la divin. dans l'ant.*,

où ils s'établissaient. En Syrie, entre Hèliopolis et Byblos, à Aphaca, était adorée une Aphroditè Aphax. Près du temple se trouvait un étang pareil à une citerne. On y jetait les présents apportés à la déesse, bijoux, toiles fines, objets précieux de tout genre. Agréés, les présents allaient au fond, même les étoffes les plus légères ; repoussés, ils surnageaient, si lourds qu'ils fussent[1]. Ce qui caractérise ces cérémonies aussi bien en Laconie qu'en Syrie, c'est qu'elles ne sont pas de purs sacrifices, mais des consultations. Une question est posée par l'offrant. A qui ? Laissons de côté l'Aphroditè asiatique. Mais n'est-il pas remarquable que la fontaine d'Ino ait pour patronne l'héroïne qui obtint l'immortalité par l'épreuve du plongeon ? Aux cratères des Palikes, avant l'époque où l'on se bornait à jeter dans l'eau une tablette, un homme exposait sa vie pour se justifier ; à Epidaure Liméra, avant la période des offrandes non sanglantes, c'étaient des victimes humaines, c'étaient des femmes, toujours des femmes, qu'on lançait dans l'étang d'Ino. Pour prononcer leur innocence ou leur culpabilité, on leur appliquait la règle : *Culpabiles supernatant*, c'est-à-dire qu'on les attachait à une corde[2], comme on faisait au bord de la mer à Phronimè et à Skylla.

L'ordalie par l'eau froide se reconnaît mieux encore, dans les temps historiques, là où elle s'est adoucie sans substitution, par le moyen ordinaire du simulacre. Elle n'est plus alors qu'une formalité du serment, une mise en scène de l'imprécation : elle figure le danger dont les dieux menacent le parjure. A Orchomène, Lykiscos, accusé de trahison, trempa les pieds dans la rivière et appela sur lui la gangrène, s'il était coupable : la maladie lui dévora de proche en proche tout le corps[3]. D'après le roman d'Achilles

II, p. 272 ; Bérard, *les Phén. et l'Od.*, I, p. 419 *sqq.*. Frazer, *Paus.*, III, p. 388, rapproche de la coutume grecque celle des peuples asiatiques.

1. Zosime, I, 58 ; cf. Bouché-Leclercq, III, p. 411 ; Smith, *op. cit.*, p. 162 *sqq.*. Les Arabes consultaient encore les eaux sacrées de Bostra (Damascius, *Vit. Isid.*, 199 ; cf. Smith, p. 154). Sur la pégomancie en droit comparé, on peut lire Kœnigswarter, *Et. hist. sur le dével. de la soc. hum.*, p. 146.

2. A Patrai, la corde se retrouve dans le matériel de l'hydromancie (Paus., VII, 21, 12).

3. Plut., *Des délais de la veng. div.*, 2, p. 549 A. C'est à une épreuve semblable que servait probablement l'Olachas de Bithynie, cette rivière

Tatius, à Aphrodisias, la jeune fille soupçonnée d'avoir failli à l'honneur se soumet à l'épreuve par « l'eau du Styx ». Elle entre dans une source, dont l'eau lui arrive à mi-jambes. Elle porte au cou une tablette sur laquelle est inscrit son serment. Si le serment est véridique, le niveau de l'eau ne change pas. S'il est faux, l'eau, indignée, lui monte jusqu'au cou et va recouvrir la tablette mensongère[1]. A Eleusis, le puits Callichoros eut toujours sa clientèle. A défaut de vierges, y venaient les femmes mariées qui avaient à prêter un serment de fidélité conjugale. Un mari trompé est informé de son malheur par un ami : il mène la coupable devant la margelle sacrée, la fait jurer et revient convaincu de son innocence[2]. Alkiphron, qui raconte l'anecdote, s'en amuse fort. Les sophistes ne croyaient à rien ; mais les gens du peuple gardaient vivace au cœur la foi des ancêtres.

sacrée *cujus gurgitem perjuri negantur pati, velut flammam urentem* (Pline, XXXI, 18, 2). On songe à l'ordalie qui consiste à faire traverser au patient une rivière infestée de crocodiles ou un bras de mer peuplé de requins, ordalie signalée, non seulement en Océanie (Dumont d'Urville, dans l'*Hist. univ. des voy.*, XVIII, p. 292 ; Waitz-Gerland, VI, p. 226), mais à Madagascar, chez les nègres, dans l'Inde (Kohler, *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.*, V, 1884, p. 372 ; Post, *Afr. Jurispr.*, II, p. 124 ; *Anfänge d. Staats- und Rechtsleb.*, p. 256).

1. Ach. Tat., VIII, 12. Toujours en Bithynie, une rivière qui avait reçu le nom d'Horcos passait pour se jeter avec violence sur le parjure et l'entraîner dans ses tourbillons. On admettait, il est vrai, qu'il y avait moyen d'échapper par la fuite ; on n'en croyait pas moins que ce serment était la plus redoutable des épreuves, φρικωδέστατος ὅρκων (Arrien, dans Eustathe, *ad Il.*, II, 754 = *F. G. H.*, III, 595, fr. 43). Mais la coutume d'Aphrodisias rappelle bien mieux encore celle que Porphyre (*Sur le Styx*, dans Stob., *Ecl. phys.*, I, 3, p. 56) décrit chez les Hindous et qui se retrouve dans le vieux code tchèque (§ 68). Les brahmanes faisaient traverser aux parties l'étang de l'épreuve, λίμνη δοκιμαστηρία. Pour le juste, l'eau restait au niveau normal : elle lui atteignait le genou. Au coupable elle allait jusqu'à la tête.

2. Alkiphr., III, 69 (*Epistol. gr.*, Didot, p. 92).

CHAPITRE IV

LE LAC DES PALIKES

Il y avait en Sicile un temple très ancien, celui des dieux Palikes. Il s'élevait en un lieu étrange, mystérieux. Voici le tableau qu'en trace Diodore : « D'abord il s'y trouve des cratères dont l'étendue n'est pas très considérable, mais qui lancent d'une indicible profondeur d'énormes étincelles : on dirait des chaudières rougies sur un grand feu et d'où s'échappe une colonne d'eau bouillante. Cette colonne d'eau a du moins l'air d'être bouillante ; mais on n'en a pas la certitude : on n'a jamais osé y toucher ; car telle est la terreur qu'inspire ce jet liquide, qu'il semble provenir d'une cause surnaturelle et divine. Cette eau répand une odeur nauséabonde de soufre, et l'abîme d'où elle sort fait entendre un immense, un effroyable grondement. Enfin, ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que l'eau ne déborde ni ne baisse jamais, mais jaillit avec force à une hauteur prodigieuse [1]. »

Bien des textes confirment et précisent les renseignements fournis par Diodore sur la superficie et la profondeur du cratère, sur ces eaux troubles et blanchâtres qu'un dégagement de gaz souterrains projette à grand bruit et à gros bouillons, droit en l'air, de façon qu'elles retombent comme en une vasque et ne diminuent pas [2]. On nous dépeint en traits effrayants les effets produits par ces vapeurs de soufre sur tous les êtres qui en approchaient, ou par ces eaux volcanisées sur quiconque se risquait à en

1. Diod., XI, 89, 2-4.

2. Polémon, Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων, dans Macr., *Sat.*, V, 19, 15 *sqq.* (*F. H. G.*, III, 140) ; (Aristote), *De mir. ausc.*, 57 (cf. Et. de Byz., *s. v.* Παλίκη) ; Strab., VI, 2, 9, p. 275 ; Lycos de Rhégion, Σικελικά, fr. 12 *F. H. G.*, II, 373) ; Isigonos de Nicée, Ἄπιστα, fr. 7 (*Ibid.*, IV, 436). Voir les autres textes, fort nombreux, qu'énumèrent C. Müller, *Fragm. hist. gr.*, III, p. 141 ; K.-G. Michaelis, *Die Paliken, ein Beitr. z. Würdigung altital. Culte*, Halle, 1856, p. 3-9 ; Isid. Lévy, dans la *Rev. arch.*, 1899, I, p. 256, n. 2 ; Bloch, art. *Palikoi*, dans Roscher, p. 2128.

boire [1]. Aujourd'hui encore, de l'endroit qu'on a pu identifier avec l'ancien séjour des Palikes émanent des gaz qui tuent les petits animaux et font éprouver aux hommes des étourdissements et des maux de tête. Rien d'invraisemblable à ce que l'action produite par les cratères à une époque où ils étaient moins comblés par les éboulements ait été plus énergique encore [2].

Atmosphère et source, tout était sacré, maudit, redoutable. Tout convenait aux épreuves décisives. Les Siciliens, même lorsqu'ils furent hellénisés, restèrent fidèles à la vieille coutume du pays. Les nouveaux arrivés se l'approprièrent. Et l'on vint toujours aux eaux des Palikes pour prononcer les serments les plus solennels et terminer les procès les plus difficiles [3].

Polémon décrit la cérémonie *de visu*. Celui qui défère le serment en donne la formule à celui qui doit jurer, d'après le texte inscrit sur une tablette. Le jureur, qui s'est préparé à l'épreuve par des purifications et des abstinences, s'avance, une couronne sur la tête, sans ceinture, vêtu d'un simple chiton, approche du cratère en agitant un rameau et prononce le serment requis. S'il a prêté serment en toute loyauté, il peut s'en retourner dans sa maison sans éprouver aucun mal ; s'il s'est parjuré, les dieux ennemis le font mourir. Ce témoignage de Polémon est le plus ancien et le plus important que nous ayons. Comment doit-on l'accorder avec les textes postérieurs ? Diodore dit que, la vengeance de la divinité s'abattant sans délai sur les parjures, plusieurs ont été privés de la vue en sortant du saint lieu. Ce n'est déjà plus la même sanction. Mais les

1. Polém., *loco cit.* ; Lycos, *loco cit.* ; Hippys de Rhégion, Χρονικά, fr. 5 (*F. H. G.*, II, 14). Cf. Bloch, *loco cit.*, p. 1283.

2. Il s'agit ici des cratères que l'on a généralement identifiés avec ceux des Palikes (voir Brunet de Presle, *Rech. sur les établ. des Gr. en Sic.*, 1842, p. 462 ; Michaelis, *op. cit.*, p. 9 *sqq.* ; Holm, *Gesch. Siciliens*, I, p. 75 *sqq.*, 368 *sqq.* ; Freeman, *Hist. of Sic.*, I, p. 164 *sqq.*, 517 *sqq.*. Isid. Lévy (*loco cit.*, p. 264 *sqq.* ; cf. Frazer, *Paus.*, III, p. 388) a proposé une identification nouvelle, la Salinetta de Paternò, sur les flancs de l'Etna. Mais, puisque la consultation par ordalie dont il est question dans Pausanias (III, 23, 9) rappelle, comme le dit Pausanias lui-même, celle qui se pratiquait à Epidaure Liméra, la procédure n'en saurait être identifiée avec la procédure décrite par l'auteur des *Mirab. auscult.*.

3. Diod., *loco cit.*, 5-6 ; Polém., *loco cit.*.

Mirabilia faussement placés sous le nom d'Aristote présentent les formalités mêmes de l'épreuve sous un jour tout nouveau. D'après ce recueil, on écrivait la formule du serment sur une tablette, qu'on jetait à l'eau. Le serment était tenu pour bon et valable, si la tablette surnageait; si elle enfonçait, l'homme qu'elle déclarait coupable mourait brûlé.

Michaelis essaye de concilier ces trois textes, en leur assignant une valeur égale. C'est la conciliation forcée. Dans ce système, le serment une fois prononcé, pour en éprouver la valeur, on jette à l'eau la tablette qui en porte la formule : l'immersion de la tablette devient le complément du serment; après l'ὅρκος, l'ὅρκου ἐμπέδωσις. Si la mort suit le parjure, c'est qu'effectivement le coupable est jeté dans un des cratères par la main des hommes. Voilà déjà Polémon d'accord avec le pseudo-Aristote. Quant à Diodore, il nous parle d'un supplice que le progrès des mœurs a substitué sur le tard à la peine capitale. Il y aurait donc eu dans le sanctuaire des Palikes un véritable tribunal, où le prêtre, après avoir examiné les faits de la cause à l'aide d'une procédure religieuse, aurait rendu des sentences à force exécutoire et les aurait exécutées lui-même, à la fois juge et bourreau [1].

Ce système a pour premier défaut d'exagérer la part de l'hypothèse. Aucun texte ne dit un mot de cette cour sacerdotale, et pourtant les auteurs de *Mirabilia* auraient trouvé là de quoi s'étonner. Ce silence est d'autant plus significatif, que sur tous les autres points les renseignements ne font pas défaut, quoique discordants. Macrobe, qui ne se gêne pas pour broder ses fantaisies sur le canevas de Polémon, n'a pas pensé à ce sujet de développement. Polémon et le pseudo-Aristote nous disent tout ce qu'ils savent sur l'action des prêtres : ils les montrent demandant des cautions pour le cas où la mort du patient nécessiterait la purification du sanctuaire [2]. Ont-ils pu sous-entendre l'essentiel ?

1. L'hypothèse de Michaelis (p. 27 *sqq.*) est acceptée par Welcker, *Gr. Götterlehre*, III, p. 193; Holm, *loco cit.*, p. 77.

2. Cf. Beasley, *Un cas unique de cautionn.*, dans la *Rev. de philol.*, XXIII (1899), p. 270-273. Macrobe donne à la formalité du cautionnement un autre sens que son auteur Polémon; mais c'est lui faire bien de l'hon-

Mais le grand tort de ce système, c'est de ne rien laisser à faire aux dieux. Il rationalise l'ordalie, jusqu'à la restreindre à une formalité sans danger immédiat. Ce n'est pas ainsi que les Grecs des temps reculés concevaient l'intervention divine dans la punition des criminels et particulièrement des parjures. Que dit Polémon? Παραβάτης δὲ γενόμενος τῶν θεῶν ἐμποδὼν τελευτᾷ. Admettons que dans les mots suivants du manuscrit, τούτων δὲ γινομένων, il ne faille pas, par une correction pourtant bien naturelle, changer γινομένων en τινομένων [1]. L'idée que la mort subite du coupable est un acte exprès de la vindicte divine ne sera plus rigoureusement dans les mots; elle n'en est pas moins éveillée forcément dans l'esprit. Un Grec parlant comme Polémon ne pouvait ni penser autre chose, ni faire comprendre autre chose à des Grecs.

Cependant les hommes collaboraient à la justice des dieux. Polémon l'indique, en somme, assez clairement. Le temps durant lequel le patient devait toucher le bord du cratère et rester exposé aux émanations méphitiques était plus ou moins long : il dépendait du serment exigé. Dans cette procédure, la sentence humaine consistait dans la détermination de la formule à réciter. C'est pourquoi, à partir de l'époque où l'écriture est devenue d'un emploi courant, on donne à cette formule une valeur authentique en l'inscrivant sur une tablette qui fasse foi. Fixer les termes d'une phrase, c'était presque se prononcer sur la vie d'un homme. Tel était le rôle des prêtres, soit qu'ils répondissent ouvertement à la consultation des parties, soit qu'ils empruntassent la voix de l'oracle. Quant au reste, on s'en fiait aux dieux. On était convaincu qu'ils permettraient à l'innocent de se retirer vivant et condam-

neur de supposer, avec Beasley (p. 272), qu'il a pu tirer cette interprétation d'une source que nous ne connaissons pas. — Cette question du cautionnement se retrouve, également jointe à la question du rôle dévolu aux magistrats, dans les études sur les ordalies siamoises (d'après la loi de 1356, récemment abolie). Or, les conclusions de ces études sont : 1° que les cautions garantissent uniquement le paiement des frais; 2° que les magistrats exercent seulement une fonction de surveillance, requérant la constitution des cautionnements, puis donnant le signal, constatant le résultat, bref, assurant la régularité de l'épreuve, si bien qu'ils agissent en prêtres plutôt qu'en juges (G. Mazzarella, *loco cit.*, p. 481 *sqq.*, 483 *sqq.*).

1. Cf. Bloch, *loco cit.*, p. 1286.

neraient le coupable à tomber asphyxié sur le sol ou dans l'eau bouillante.

Que signifie alors le témoignage de Diodore sur les parjures que les Palikes auraient privés de la vue? Tout simplement que l'imagination populaire mêlait à la vérité de pieux mensonges, et que la critique n'était pas la qualité maîtresse de l'écrivain qui les a recueillis. On racontait les mêmes histoires à propos d'une autre source qui servait aux mêmes épreuves, en Sardaigne [1]. La coïncidence s'explique, sans même qu'on soit obligé d'admettre l'hypothèse d'un emprunt. C'est une des croyances les plus répandues dans l'antiquité, que les dieux rendent aveugles ceux qu'ils veulent châtier sans les mettre à mort.

Enfin, l'ordalie par la tablette, telle que la connaît l'anonyme des *Mirabilia*, a existé, elle aussi, mais postérieurement à l'autre. C'est un cas de substitution. Il vint un moment où l'on ne demanda plus à un homme de s'exposer en personne à l'épreuve. A Epidaure Liméra, on jetait dans la fontaine d'Ino des gâteaux, en guise de consultation mantique; on pouvait bien aussi jeter à l'eau des tablettes à serments, en guise de procédure quasi judiciaire [2]. La transition est reconnaissable à Aphrodisias, où la jeune fille soupçonnée entre dans « l'eau du Styx » avec la tablette attachée au cou. Le jugement des Palikes, nouvelle manière, ne va plus présenter grand inconvénient pour l'accusé. Jadis l'innocent lui-même pouvait pâtir de l'épreuve. C'est évident au point de vue rationaliste; mais, même dans les données de la superstition antique, celui qui ne succombait pas sur place à l'asphyxie complète

1. Solin (IV, 6) parle d'une fontaine, située en Sardaigne, où l'on amène l'homme soupçonné de vol. *Detegitur facinus cæcitate, et captus oculis admissum tenebris fatetur.* On a trop facilement admis, d'après Saumaise, que Solin a tout simplement rapporté à la Sardaigne une coutume de Sicile (Valckenaër, *loco cit.*, p. 72; Michaelis, *loco cit.*, p. 30; Holm, *loco cit.*, p. 369). Il ne suffit pas de constater qu'il a pu prendre à la même source que Macrobe l'hypothèse juridique du vol; il faut encore supposer qu'il a emprunté à Diodore et développé arbitrairement le renseignement sur les coupables rendus aveugles. C'est attribuer beaucoup d'érudition à un auteur en vue de le prendre en flagrant délit d'inexactitude (cf. Bloch, *loco cit.*, p. 1285).

2. Aujourd'hui, dans l'Inde, les femmes soumises à l'épreuve de l'eau froide sont représentées par des baguettes portant leur nom (Kohler, dans la *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.*, IX, 1890, p. 359).

pouvait ressentir assez longtemps les funestes effets d'un commencement d'asphyxie. Désormais, le patient n'a plus rien à craindre: il jette la tablette dans l'eau et se sauve. Mais aussi l'épreuve par la tablette ne se comprend que si les prêtres des Palikes avaient deux sortes de tablettes, les unes en bois sous la légère couche de cire, les autres découpées dans une matière plus dense ou truquées [1]. En ce cas, ou ils choisissaient eux-mêmes la tablette, après enquête sur le litige, et l'ordalie était un jugement dissimulé, ou ils faisaient choisir par le jureur au hasard, et l'ordalie par l'eau n'était au fond que l'ordalie bien connue par le tirage au sort. L'affaire était réglée, quand le jureur jetait la tablette à l'eau. Mais alors, quelle était la sanction attachée à la culpabilité reconnue? Αὐτὸς δὲ πίμπραται, dit le pseudo-Aristote, « le coupable est brûlé ». Comment? Par les eaux du cratère, que l'on croyait bouillantes, parce qu'elles étaient bouillonnantes. Nous retombons dans les superstitions [2]. De sanction réelle, il n'y en avait plus. On croyait seulement que les dieux étaient capables d'en trouver une [3].

Polémon et l'auteur des *Mirabilia* décrivent donc deux ordalies très différentes ou, si l'on veut, la même ordalie à deux moments très différents. Une chose n'a point changé durant cette évolution, qui fait d'une épreuve souvent mortelle une épreuve à sanction morale : c'est cette idée que les hommes peuvent préparer matériellement les voies à la justice divine, mais que les dieux savent bien, sans l'aide des hommes, exécuter leurs propres arrêts et prendre la vie des criminels qu'ils ont condamnés.

1. D'après Michaelis (p. 29), la tablette était trop lourde pour ne pas enfoncer; mais elle pouvait être maintenue à la surface par la force ascendante d'une colonne d'eau : *Da das Wasser in — wahrscheinlich unregelmässigen — Intervallen aufstieg, so konnte das hineingeworfene Täfelchen entweder einer sich emporhebenden Wassersaüle begegnen und musste dann sofort wieder an der Oberfläche erscheinen, oder der Schwörende verfallte diesen Moment, und es versank.*

2. C'est ainsi qu'en Bithynie les parjures craignaient la rivière Olachas, *velut flammam urentem* (Pline, XXXI, 18, 2). Voir ci-dessus, p. 78, n. 3.

3. Le vague du mot πίμπραται est caractéristique. La mort par le feu est une de celles qu'on croyait infligées par les dieux : κατακρημνίζεσθαι ἢ καταποντοῦσθαι ἢ καταπίμπρασθαι (Eusèbe, *Prép. év.*, VIII, 14, 33).

CHAPITRE V

LE SAUT DANS LE PRÉCIPICE

(Καταχρημνισμός)

Chez un grand nombre de peuples, les condamnés à mort sont précipités du haut d'un rocher et viennent s'abîmer sur le sol. Les Juifs combinaient cette peine avec la lapidation : ils trouvaient moyen par là de tuer sans souiller leurs mains de sang [1]. Les anciens attribuaient la même pratique aux indigènes de la Tauride [2] et aux Hyperboréens [3]; ils la constataient chez les Lusitaniens [4]; ils la retrouvaient sous forme de rite dans les sacrifices offerts au bord de l'Euphrate [5]. Les Germains et les Scandinaves jetaient ainsi dans la mort les vieillards incapables de se suffire, de même que les criminels [6]. Les Romains avaient la roche Tarpeienne. Les Grecs n'ont pas fait exception, et l'on peut surprendre chez eux le secret d'une coutume aussi générale.

Ils n'ont pas cru, en effet, que l'eau fût le véhicule nécessaire pour transporter les âmes dans l'autre monde. Malgré l'apparente précision de leurs idées sur le pays des morts situé par delà l'Océan, ils se sont imaginé aussi que ce pays s'étend sous la terre habitée par les vivants. Partout, sur ce sol disloqué de la Grèce, on en devine les entrées. Elles sont là, dans l'ombre des grottes, dans les crevasses aux profondeurs insondables. Une excavation quelconque, toute fissure, tout précipice, est une « bouche d'Hadès [7] ».

Le καταχρημνισμός avait donc sa raison d'être, même s'il ne se terminait pas en καταποντισμός. Continuellement dans la légende, on voit des personnages qui sont précipités

1. Voir Thonissen, *op. cit.*, II, p. 30 ; Smith, *op. cit.*, p. 417 *sqq.*.
2. Eurip., *Iph. T.*, 1429 ; cf. Val. Flacc., *Arg.*, VI, 125.
3. Pomp. Méla, III, 5 ; cf. Pline, IV, 26, 12.
4. Strab., III, 3, 7, p. 155. Les Cantabres précipitaient les vieillards (Sil. Ital., *Punica*, III, 328).
5. (Luc.), *De dea syr.*, 58.
6. Voir Grimm, p. 486, 695.
7. Pind., *Pyth.*, IV, 44.

ou se précipitent du haut d'un rocher. Tantôt c'est un châtiment : la nymphe Pitys mourut de cette mort, pour avoir excité la colère jalouse de Borée [1]. Tantôt c'est un dévouement, le dévouement à la Curtius : Aglauros saute de l'Acropole, sur la demande d'un oracle, pour sauver ses concitoyens, et devient ainsi l'objet d'un culte [2]. Quand les Cécropides eurent ouvert le coffre confié à leur discrétion, à la vue du dragon enroulé autour de l'enfant Erichthonios, affolées par leur faute, elles se jetèrent du haut de l'Acropole [3]. Dans une des légendes thébaines, lorsque Œdipe eut résolu l'énigme, le sphinx vaincu se donna la mort en se lançant en bas de son rocher [4]. L'Argien Mélissos, ayant vainement demandé réparation à Corinthe pour son fils tué par un Bacchiade, se jeta dans un précipice en implorant la vindicte divine [5]. Le sens de ces actes apparaît clairement dans le mythe de Thésée. Le héros a-t-il choisi le Θορίκιος πέτρος de Colone [6] ? a-t-il préféré l'ἀγέλαστος πέτρα d'Eleusis, la pierre lugubre d'où Dèmèter avait appelé sa fille disparue [7] ? en tout cas, il est allé chez Hadès en se jetant d'une roche. Que le καταχρημνισμός serve de punition au criminel ou de réhabilitation à l'innocent, qu'il soit un suicide par patriotisme ou par remords, par honte ou par vengeance, qu'il ait même pour effet une mort infâme ou une glorieuse résurrection, il est toujours une descente aux enfers.

Les villes saintes de la Grèce devaient perpétuer le καταχρημνισμός pénal. Une loi éléenne prescrivait de jeter en bas du mont Typaion toute femme qui franchirait l'Alphée pour assister aux jeux Olympiques [8]. Delphes, qui a

1. Voir Decharme, p. 454-455.
2. Philoch., fr. 14 (*F. H. G.*, I, 386).
3. Apollod., III, 14, 6, 8 ; Paus., I, 18, 2 ; Eurip., *Ion*, 274 ; Hyg., *Fab.*, 166.
4. Apollod., III, 5, 8, 8 ; Diod., IV, 64, 4 ; Hypoth. Eurip., *Phén.*.
5. (Plut.), *Amat. narr.*, II, 9-12, p. 773 A-B.
6. Soph., *Œd. C.*, 595 ; cf. Paus., I, 30, 4.
7. Scol. Aristoph., *Chev.*, 785 ; Apollod., I, 5, 1, 2 ; Hésych., *s. v.* ; Lex. Seguer., p. 337, 7 ; Suid., *s. v.* Σαλαμῖνος βάραθρον ; Procl., dans Phot., p. 319 B ; Ovide, *Fastes*, IV, 504 ; Michel, nº 581, A, II, l. 47. Voir O. Rubensohn, *Demeter auf der* Ἀγ. π., dans les *A. M.*, XXIV (1899), p. 46-54. De l' ἀγέλαστος πέτρα il faut rapprocher l' ἀνακληθρὶς πέτρα de Mégare (Etym. M., *s. v.* ; Paus., I, 43, 2).
8. Paus., V, 6, 7.

conservé tant de débris des coutumes les plus anciennes, trouvait dans ses rochers un moyen facile d'exécuter les sentences capitales [1]. On voit là « surgir, au-dessus de blocs énormes..., deux murailles verticales, les Phædriades, qui, se soudant à angle obtus, enferment entre leurs parois un amphithéâtre colossal [2] ». Quel lieu plus propice pour pousser un criminel dans la mort? De là vient que cette peine, plus encore que la noyade et le bûcher, passe pour être spécialement réservée par le droit des Amphictyons aux crimes religieux [3]. Esope, faussement accusé de sacrilège, fut précipité de la roche Hyampeia [4], et cette iniquité n'eut pour résultat que de faire préférer désormais comme lieu de supplice la roche Nauplia [5]. Un nommé Cratès prétendit avoir surpris son ennemi Orgilaos volant un vase sacré; il n'attendit même pas un jugement pour le précipiter [6]. Dans la deuxième guerre sacrée, les Œtéens demandèrent qu'on appliquât la coutume à tous les Phocidiens en état de porter les armes [7]. Si l'avis ne fut pas suivi, du moins le chef des sacrilèges, Philomèlos, fut réduit par la volonté du dieu offensé à se jeter dans un précipice [8]. Enfin, quand les Macédoniens dominèrent le conseil des Amphictyons, ils abusèrent de la peine traditionnelle contre les administrateurs des biens sacrés [9].

La procédure sommaire de la justice militaire, souvent conforme aux coutumes primitives, a conservé le *καταχρημνισμός* pour la mise à mort des prisonniers. En principe,

1. Voir O. Müller, *Dorier*, I, II, p. 233, 329; Bouché-Leclercq, III, p. 160, 183-185.
2. Bouché-Leclercq, III, p. 42.
3. Voir Paus., X, 4, 2; Philon, dans Eusèbe, *Prép. év.*, VIII, 14, 33; cf. Eurip., *Ion*, 1102, 1122, 1234, 1236. Cf. K.-F. Hermann, *Grundsätze u. Anwendung d. Straf. im gr. Alterthum*, p. 12-13; *Gr. Privatalt.*, § 72, n. 25-28; *Gottesdienstl. Alt.*, § 27, n. 17-19; Mercklin, *Die Talossage u. das sard. Lachen*, Petersb., 1851, p. 63 *sqq.*; Thalheim, *Gr. Rechtsalt.*, p. 143.
4. Plut., *Des délais de la veng. div.*, 12, p. 557 A; Elien, *Hist. var.*, XI, 5; Suid., *s. v.* Αἴσωπος. Cf. Bouché-Leclercq, *loco cit.*, p. 160.
5. Plut., *loco cit.*, B. Le nom de la roche Nauplia suffirait à indiquer les rapports du καταχρημνισμός et du καταποντισμός (cf. Gruppe, p. 65).
6. Plut., *Préc. pour gouv. la rép.*, XXXII, 16, p. 825 B.
7. Eschine, *Sur la fausse amb.*, 142, et scol..
8. Diod., XVI, 31, 4; 61, 2; Paus., XIX, 2, 4; Philon, *loco cit.*.
9. Dém., *Sur la fausse amb.*, 327.

le fait même de tuer les captifs, dans une guerre entre Grecs, parut de bonne heure contraire au droit des gens: c'était εἰς Ἕλληνας παρανομεῖν [1]. Mais, quand on se décidait à cette iniquité, le moyen à employer était tout indiqué. Dès les temps légendaires, les Spartiates jetèrent Aristoménès et ses compagnons dans le Kaiadas [2]. Pendant la guerre du Péloponèse, ils jetèrent dans des précipices des marchands athéniens, et les Athéniens usèrent de représailles envers une ambassade spartiate, puis envers des marins de Corinthe et d'Andros [3]. Pendant la deuxième guerre sacrée, les Phocidiens, menacés d'être précipités comme sacrilèges [4], forcèrent eux-mêmes une bande de prisonniers locriens à se jeter du haut des roches Phaidriades [5]. C'est ainsi que les Romains en usaient à l'égard des transfuges et des otages fugitifs [6], ou, en temps de guerre civile, à l'égard d'adversaires vaincus [7].

Enfin, si l'on songe aux origines religieuses de la peine capitale, il ne faut pas être surpris de voir les cités grecques choisir la précipitation dans un gouffre comme moyen ordinaire d'exécution. Partout il était possible de trouver une cime élevée ou un trou profond qui rendît la mort à peu près sûre. Il n'y avait pas à craindre que l'autorité des tribunaux fût souvent tenue en échec; quand elle l'était, on pouvait être persuadé que les dieux exerçaient leur droit à bon escient.

Sparte, qui faisait jeter les enfants mal venus dans les Apothètes [8], faisait jeter les criminels dans le Kaiadas [9]. Les anciens n'en ont ni fixé l'emplacement ni laissé de description détaillée. Nous savons cependant par Pausanias que c'était « une fissure ouverte par le haut, assez

1. Xén., *Hell.*, II, 1, 32.
2. Paus., IV, 18, 4.
3. Thuc., II, 67; Xén., *loco cit.*, 31.
4. Eschine, *loco cit.*.
5. Diod., XVI, 28, 3.
6. Tite-Live, XXIV, 20; XXV, 7.
7. Denys d'Hal., VIII, 78; IX, 29; XI, 6; Appien, *Bell. civ.*, III, 3.
8. Plut., *Lyc.*, 16; voir l'art. *Expositio*, dans le *Dict. des ant.*, p. 937. Cet usage fut peut-être, à l'origine, une ordalie. Il est bon de le rapprocher d'un usage germanique qui faisait donner aux enfants assez forts pour survivre le nom de *Grabkinder* (Grimm, p. 461).
9. Thuc., I, 134; Paus., IV, 18, 4; Strab., VIII, 5, 7, p. 367; Suid., *s. v.* Καίαδας; Lex. Seguer., p. 219, 8.

profonde pour que la mort de ceux qu'on y jetait fût certaine, assez étroite pour qu'ils n'arrivassent en bas qu'après s'être brisé les membres contre les aspérités des parois, assez abrupte pour qu'il fût à peu près impossible, si par miracle on parvenait vivant au fond, de se hisser jusqu'à l'orifice, et enfin complètement obscure[1] ». Contrairement à l'hypothèse généralement admise[2], Rayet a pu identifier le Kaiadas à la Langadha de Trypi, qu'il a explorée dans le Taygète. « La caverne de Trypi, dit-il, est une énorme déchirure, creusée dans un plan vertical et dont les parois présentent de nombreuses aspérités. Cette déchirure est plus large en bas qu'en haut et a, vers le fond, transversalement une dizaine de mètres, longitudinalement une quinzaine; elle a dû être plus profonde qu'elle ne l'est aujourd'hui, et semble s'être en partie comblée par l'éboulement de gros blocs. D'en bas on aperçoit le jour par l'orifice supérieur, qui paraît très petit et doit être à une hauteur d'une quarantaine de mètres, autant qu'on peut apprécier la distance dans l'obscurité. L'ouverture par laquelle on a pénétré et qui est située à douze ou quinze mètres au-dessus du point le plus bas où on puisse descendre est masquée par de gros rochers et ne donne aucune clarté. » Ces oubliettes creusées par la nature laissent encore voir à quoi elles servaient jadis. « Le sol de la caverne est formé d'un amas d'ossements humains mêlés à la terre, et sur lesquels sont tombés quelques gros quartiers de roc. Combien y a-t-il là de squelettes ? C'est chose impossible à dire, mais le nombre en est grand... Tous les crânes que j'ai pu ramasser appartenaient à des hommes très vigoureux et encore dans la force de l'âge, à en juger par la conservation des dents. En allumant un feu de brandes, on aperçoit des ossements semblables sur toutes les saillies des parois de la caverne, depuis le haut jusqu'en bas. Il est évident que les hommes dont nous avons là les restes ont été précipités de l'ouverture supérieure, que les uns sont restés accrochés aux aspérités de la roche, que les autres sont tombés jusqu'au fond et s'y sont écrasés. N'est-ce point ainsi que périssaient les prisonniers jetés dans le Cæadas ? »

1. Note de Rayet, dans Couat, *la Poésie alex.*, p. 344, n. 2.
2. Cf. E. Curtius, *Peloponnesos*, II, p. 252.

Comme Sparte avait le Kaiadas, Corinthe avait le κῶς[1], Syracuse avait les Latomies[2], Athènes avait le βάραθρον[3] ou ὄρυγμα[4]. A partir d'un certain moment, la mansuétude des mœurs athéniennes s'opposa aux cruautés inutiles: par tolérance, les condamnés purent se procurer à prix d'argent la mort la plus douce possible[5], et le bourreau se borna souvent à lancer dans la fosse des cadavres. Mais, n'eût-on de documents que sur cette période récente, il faudrait toujours expliquer pourquoi tant de villes usaient d'un moyen aussi répugnant pour se débarrasser des corps qu'il était défendu d'ensevelir[6]. Il est impossible que les Athéniens se soient éternellement astreints à jeter des cadavres dans une fosse à ciel ouvert, si d'abord ils n'y jetaient pas des corps vivants. La question est seulement de savoir si les siècles classiques se conformaient encore à la coutume primitive. Malgré les démentis de Thonissen, il n'y a pas à en douter[7]. Plutarque nous apprend que de son temps les criminels étaient étranglés avant d'être poussés dans le barathre[8]; mais il prend soin de remarquer qu'il parle de son temps et insinue par là qu'au temps de Thémistocle il en allait autrement. Les plaisanteries

1. Et. de Byz., *s. v.*.
2. Thuc., VII, 86-87.
3. Xén., *Hell.*, I, 7, 20 ; Lex. Seguer., *loco cit.*; Scol. Aristoph., *Plut.*, 431 ; *Eccl.*, 1089 ; Aristoph., *Chev.*, 1362 ; *Nuées*, 1450 ; *Gren.*, 574 ; *Plut.*, 431, 1109 ; Harp., *s. v.*.
4. Din., *C. Dém.*, 62 ; Lyc., *C. Léocr.*, 121.
5. Voir l'art. *Kôneion*, dans le *Dict. des ant.*.
6. Il suffisait, en revenant du Pirée, de suivre les Longs Murs du côté Nord pour sentir l'odeur des cadavres et les voir (Plat., *Rép.*, IV, p. 439 E). Pourtant, on n'aurait eu qu'à les jeter sur quelque pourrissoir de la frontière, comme les objets condamnés pour homicide.
7. Thonissen, *le Dr. pén. de la rép. ath.*, p. 98-99, s'élève contre les idées de Wachsmuth, *Hell. Alterthumsk.*, II, 1, p. 254 *sqq.*. Mais ces idées, qu'acceptaient déjà E. Curtius (*Abh. d. G. d. Wiss. zu Gött.*, XI, 1862-1863, p. 59 *sqq.*) et Mercklin (*loco cit.*, p. 64), ont encore été confirmées depuis par H. Hager, *How were the bodies of criminals at Athens disposed of after death ?* dans le *Journ. of hell. st.*, VIII (1877), p. 6-12. Voir encore Caillemer, art. *Barathron*, dans le *Dict. des ant.*; Thalheim, *op. cit.*, p. 142, n. 2.
8. *Thémist.*, 22. Il en était déjà ainsi avant l'ère chrétienne. Immédiatement après avoir parlé de la précipitation chez les Lusitaniens, Strabon dit qu'en ce qui concerne le mariage, leurs coutumes étaient celles des Grecs (III, 3, 7, p. 155) : donc leur mode d'exécution était différent.

d'Aristophane et les notes des grammairiens seraient suffisamment claires, même sans l'exemple caractéristique du Mètragyrte précipité vers 430 [1], même sans le langage catégorique des orateurs [2], même sans le texte officiel du décret de Cannônos [3]. A la fin du cinquième siècle, Athènes autorisait les condamnés politiques au suicide; mais, quand elle faisait procéder à des exécutions publiques, elle recourait au καταχρημνισμός.

Dans toute la Grèce, ce moyen avait assez longtemps porté le caractère d'un jugement de Dieu, pour que le gouffre fût considéré, selon les villes ou les époques, comme un lieu de supplice ou comme une prison souterraine. La légende d'Aristoménès a conservé très net le souvenir d'un temps où les Spartiates, en précipitant dans le Kaiadas les prisonniers et les criminels vivants, leur laissaient un vague espoir de salut miraculeux [4]. Si le sort des malheureux plongés dans les Latomies de Syracuse nous aide à comprendre comment le Kaiadas, cet abîme de la mort, a pu être appelé δεσμωτήριον [5], le rapprochement qui s'impose entre le Kaiadas et le barathre [6] prouve que les Athéniens aussi virent, à l'origine, dans la peine de mort une ordalie [7].

Le sens primitif de la précipitation est fixé avec une remarquable précision par l'historien de Rome, Dion Cassius, et par les rhéteurs romains, Sénèque le Père, Quintilien et Julius Victor. En faisant ressortir la douceur des Romains en matière pénale, Dion Cassius dit qu'ils laissent à la disposition des condamnés bien des moyens de salut et que, par exemple, ils font grâce de la vie aux criminels jetés du Capitole, s'ils en réchappent, τοῖς τε ἀπὸ τῶν πέτρων τοῦ Καπιτωλίου ὠσθεῖσι ζῆν, εἰ περιγένοιντο, ἐπιτρέ-

1. Scol. Aristoph., *Plut.*, 431 ; Suid. Phot., *s. v.* Μητραγύρτης.
2. Comment expliquer correctement le passage de Dinarque (*loco cit.*) : τεθνᾶσι παραδοθέντες τῷ ἐπὶ τῷ ὀρύγματι, si la mort a précédé la remise au bourreau ? Cf. Lyc., *loco cit.*.
3. D'après ce décret, le condamné doit ἀποθανεῖν εἰς τὸν βάραθρον ἐμβληθέντα (Xén., *loco cit.* ; cf. Scol. Aristoph., *Eccl.*, *loco cit*).
4. Paus., IV, 18, 4-5.
5. Strab., VIII, 5, 7, p. 367.
6. Ce rapprochement se trouve déjà dans le Lex. Seguer., *loco cit.*.
7. Voir E. Curtius, *loco cit.*.

ποντες [1]. Dans les écoles, les élèves argumentaient sur le cas de la vestale précipitée de la roche Tarpeienne, sauvée par la grâce de Vesta et réclamée une seconde fois pour le supplice [2]. Le sujet était pris hors de la réalité, puisque les vestales coupables étaient emmurées et qu'en général il n'est plus question d'exécution faite au Capitole depuis le règne de Claude [3]; mais on exprimait tout de même les idées courantes sur une pénalité bien connue. Dans ces discussions, les rigoristes s'en réfèrent à la loi et au jugement rendu : un accident ne doit pas empêcher de leur obéir, dût-on s'y prendre à deux fois. Les partisans de la clémence invoquent l'intervention manifeste du ciel en faveur de la patiente. « Elle déclare pour sa défense que la mort ne veut pas d'elle... Elle se dit innocente, puisqu'elle n'a pas pu mourir... La loi n'userait pas de délai pour faire conduire la prêtresse à la roche, si elle ne remettait pas la sentence aux dieux [4]. »

Faut-il donc admettre que le principe de l'ordalie-peine se soit perpétué en droit romain jusqu'à l'époque impériale ? Non. Mommsen a bien raison, au point de vue romaniste, de refuser toute valeur juridique à la question posée par les rhéteurs [5]. Chez ce peuple qui a donné à la juridiction publique un pouvoir absolu, telle est la force de la chose jugée, que la superstition même n'y résiste pas. A Rome, la croyance primitive qui a fait instituer la peine-ordalie a disparu de bonne heure devant l'idée de l'obligation légale, et n'a laissé subsister qu'une peine pure et simple, exécutoire sans réserve. Une circonstance fortuite ne saurait faire obstacle à la sentence rendue au nom de l'Etat. Cette doctrine est très nettement soutenue par un des controversistes que présente Sénèque : « La loi a-t-elle donc voulu que l'accusé fût mis en question dans le jugement, et les juges dans le supplice ? Les juges alors sur-

1. Dion Cass., fr. XVI, 8.
2. Sénèque, *Contr.*, I, 3 ; Quint., *Décl.*, VII, 8, 3 ; Jul. Victor, III, 15, p. 384, éd. Halm. Cf. Bornecque, éd. de Sénèque le Rhéteur, I, p. 301-302.
3. Le dernier cas qui nous soit connu est signalé par Dion Cassius, LX, 18, 4. Plus tard, le supplice de la roche Tarpeienne fut interdit par la loi (Modestinus, Dig., XLVIII, 15, 25, 1).
4. Sénèque, *loco cit.*, §§ 1, 2, 7.
5. *Röm. Strafr.*, p. 931, n. 1 ; cf. p. 144, n. 9.

seoiraient jusqu'à exécution de la peine [1]. » La conception de l'ordalie ne s'est pas conservée à Rome; elle y a seulement été ramenée par les Grecs. La pensée que Dion Cassius attribue à l'humanité des Romains, il la trouvait en lui-même, et il la devait à des influences helléniques. Le sujet que les rhéteurs faisaient traiter aux jeunes gens de Rome venait droit des écoles grecques, et c'est en voulant l'accommoder à la vie romaine d'une facon plus pathétique qu'on avait imaginé maladroitement l'hypothèse fausse de la vestale précipitée. Loin que la précipitation de la roche Tarpeienne s'explique à l'époque historique par le principe de l'ordalie, il est à remarquer que cette peine fut précisément abolie à Rome au temps où les Grecs, tout en essayant d'en montrer le sens religieux, en faisaient apparaître les inconvénients et la cruauté. Les Romains gardèrent plus longtemps une peine qu'ils ne comprenaient plus; les Grecs renoncèrent plus tôt à une peine dont ils n'avaient jamais oublié la signification.

Si l'on peut sans scrupule considérer comme helléniques des conceptions qui se donnent pour romaines, c'est qu'en y regardant de près, on les voit persister en Grèce, des temps légendaires aux temps historiques. La tradition rappelait l'aventure merveilleuse d'Aristoménès. Jeté dans le Kaiadas avec cinquante de ses compagnons, il fut sauvé, lui seul, par la protection d'un dieu : un aigle le reçut sur ses ailes déployées et le déposa intact au fond de l'abîme [2]. C'est le même miracle qui sauva la vie à Gilgamos, le Persée chaldéen : il venait de naître, quand, jeté du haut de la tour où gémissait sa mère, il fut, lui aussi, recueilli dans sa chute par un aigle planant [3]. Pour Pausanias, de pareils dénouements ne peuvent pas se produire sans l'intervention d'un dieu, οὐκ ἄνευ θεοῦ [4]. L'oiseau de Zeus, qui peut être chargé d'emporter un homme dans le séjour céleste [5], peut aussi recevoir la mission de préserver un homme de la mort [1]. Le parachute mythique fut copié à Leucade : pour augmenter les chances de salut, pour que l'ordalie ne fût pas une cruelle dérision, on attachait au patient des plumes et des oiseaux de toute espèce [2]. L'idée que la divinité est capable de soutenir et de sauver l'homme précipité de haut s'est encore conservée chez les Grecs fort avant dans l'ère chrétienne. « Il est, dit Pausanias [3], sur les bords du Léthé, près de Magnésie, un endroit nommé Hylai. On y voit une grotte dédiée à Apollon. Les proportions n'en ont rien de remarquable. Mais la statue d'Apollon est des plus antiques, et elle donne le pouvoir d'exécuter quoi que ce soit. Des hommes consacrés au dieu sautent de hauteurs à pic et de rochers élevés. » Il y eut donc toujours dans la Grèce antique des cérémonies religieuses où les offrandes étaient des hommes, criminels ou prêtres, qu'on précipitait d'une roche, où l'on reconnaissait aux dieux la faculté d'épargner les victimes, et où certains subterfuges passèrent à l'état de pieuses fraudes, après avoir été des nécessités juridiques.

1. *Loco cit.*, § 2.
2. Paus., III, 18, 5. Dans Polyen (II, 31, 2), c'est le bouclier du héros qui lui sert de parachute.
3. Elien, *De nat. anim.*, XII, 21 ; cf. J. Oppert, dans le *Journ. asiat.*, 1890, p. 553.
4. Paus., *loco cit.*, 7.
5. On connaît l'ascension de Ganymède. Dans une légende peu connue, Zeus lui-même, à peine né, est enlevé dans l'Olympe par un aigle (Scol. Townl. *Il.*, XXIV, 293).

1. Dans la légende orientale, qu'ont probablement copiée les Grecs d'Égypte, l'aigle sauve les enfants exposés. Mais il choisit les enfants destinés à fonder des dynasties : le roi des oiseaux est l'oiseau des rois. Il avait protégé le Perse Achaiménès (Elien, *loco cit.*); il ne fit pas moins pour Ptolémée Sôter, qui, n'ayant pas de père connu, passa pour fils de dieu (Suid., *s. v.* Λάγος ; cf. Usener, *op. cit.*, p. 111 ; O. Rossbach, dans les *N. Jahrb. f. cl. Phil.*, VII (1901), p. 396 et 392, n° 3).
2. Strab., X, 2, 9, p. 452.
3. X, 32, 6 ; cf. Töpffer, *Thargeliengebr.*, *loco cit.*.

CHAPITRE VI

L'EMMUREMENT

C'est une des coutumes les plus répandues dans le droit criminel des sociétés primitives ou même assez avancées, que d'emmurer la personne coupable ou de l'enterrer vive[1]. De la Russie à la France, de l'Allemagne à l'Angleterre, toute l'Europe a conservé très longtemps cette peine ; elle est encore d'un usage courant en Kabylie et généralement en pays de droit musulman. Deux faits sont à retenir. D'abord, si la peine doit amener la mort, on s'arrange de manière à en abandonner l'exécution à la divinité : le coupable plongé dans les oubliettes ou l'in-pace s'y trouve dans des conditions telles qu'il puisse vivre plus ou moins longtemps, et quelquefois même la peine se transforme en épreuve temporaire[2]. Ensuite, ce genre de peine ou d'épreuve est presque exclusivement réservé aux femmes[3], et, lorsqu'il s'étend aux hommes, c'est généralement pour attentat aux mœurs ou par une assimilation infamante[4].

A Rome, le grand pontife, que le vieux droit autorisait à réprimer les fautes des vestales comme *paterfamilias*, pouvait faire enterrer vive celle de ses filles spirituelles qui avait manqué au vœu de chasteté[5]. « L'enterrement des Vestales incestueuses est une lustration publique qui ense-

1. Voir Post, *Grundriss*, II, p. 268 *sqq.* ; *Anfänge*, p. 242 ; *Bausteine f. eine allgem. Rechtswiss.*, I, p. 196 ; Grimm, p. 694-695 ; Michelet, p. 371, 387 ; Hanoteau-Letourneux, *la Kab. et les cout. kab.*, III, p. 208.

2. On passe des aliments aux emmurés par une ouverture (voir Michelet, p. 371). Liebermann cite un curieux exemple en Angleterre (*Ein Ordal des lebendige Begrabens*, dans la *Ztschr. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch.*, *Germ. Abtheil.*, XIX, 1898, p. 140) : le patient reste enseveli trois jours, ayant en bouche un jonc creux pour recevoir un peu de nourriture, *ut tamen imposita ori ejus harundine tenuem emittat alitum.*

3. Voir Grimm, p. 694 ; Michelet, p. 387 ; Hanoteau-Letourneux, *loco cit.*. Dans la *Carolina*, je n'ai trouvé cette peine appliquée qu'aux femmes.

4. Voir Tac., *Germ.*, 12.

5. Plut., *Numa*, 10 ; cf. Bouché-Leclercq, *les Pont. de l'anc. Rome*, p. 295-297 ; P.-F. Girard, *l'Org. jud. de Rome au temps des rois*, dans la *N. Rev. hist. de dr. fr. et étr.*, 1901, p. 83, n. 2.

velit dans les entrailles de la terre, au *Campus Sceleratus*, l'être souillé et inexpiable qu'est devenu la Vestale coupable. On l'ensevelit comme un κάθαρμα..., moyennant quoi la cité est délivrée des conséquences qu'aurait attirées sur elle l'impunité d'un tel crime[1]. » Pourvu que celle qui est devenue un objet d'horreur disparaisse de la terre, on a fait son devoir : aux dieux de faire le reste. Pour qu'elle disparaisse, tous les moyens sont bons. A l'origine, il semble qu'on la précipite dans une eau qui doit la porter jusqu'aux abîmes de la mer ; plus tard, on l'enfouit dans les profondeurs du sol[2]. Plutarque et Denys d'Halicarnasse décrivent longuement la cérémonie pénale de l'enfouissement[3]. Elle a lieu près de la porte Colline. Là, sous un tertre assez étendu, est pratiqué un caveau qui ne s'ouvre qu'en cette circonstance. On y place un lit, une lampe allumée et quelques provisions de bouche, une miche de pain, une cruche d'eau, un peu de lait et d'huile. La coupable est apportée dans une litière si bien calfeutrée, qu'on ne peut entendre du dehors le son de sa voix. Au milieu d'un silence lugubre, les licteurs défont les courroies de la litière ; le grand pontife prononce des prières mystérieuses, fait appel aux dieux et amène à l'ouverture du caveau la patiente toute voilée. Elle descend par une échelle dans sa dernière demeure, où l'on amoncelle de la terre jusqu'à ce que le trou soit comblé. La vestale doit donc mourir, à moins que la déesse ne lui fasse grâce. Pour la sauver, il faut un miracle. C'est un miracle qu'implore cette pauvre Cornélia qui, condamnée par Domitien, sur le point d'être

1. Bouché-Leclercq, art. *Lustratio*, p. 1422-1423. Cf. Pernice, *Der verbrecherische Vorsatz im gr.-röm. Rechte*, dans la *Ztschr. d. Savigny-Stift.*, *Romanist. Abth.*, XVII (1896), p. 210.

2. D'après la tradition, Rhéa Silvia, la première vestale qui fût condamnée, périt dans le Tibre ou l'Anio (cf. Bouché-Leclercq, *loco cit.*, p. 1423, n. 1). Les cas d'emmurement sont fréquents. On en connaît sous les Tarquins (Denys d'Hal., III, 67), en 485 (id., VIII, 89, 90 ; cf. Tite-Live, II, 42 ; Orose, II, 8), en 472 (Denys d'Hal., IX, 40), en 334 (Tite-Live, VIII, 15), en 273 (id., XXII, 57 ; *Epit.*, 14 ; Orose, IV, 2), en 114-113 (Tite-Live, *Epit.*, 63 ; Val. Max., VIII, 15 ; Orose, V, 15 ; Plut., *Quest. rom.*, 83, p. 284 c), jusqu'aux temps de Domitien et de Caracalla (Pline le Jeune, IV, 11, 6 *sqq.* ; Dion Cassius, LXXVII, 16).

3. Plut., *Numa*, 10 ; *Quest. rom.*, 96, p. 286 F ; Denys d'Hal., II, 67 ; cf. Zonaras, VII, 8, 7 ; Serv., *ad Æn.*, XI, 206.

plongée dans le souterrain, invoque Vesta d'un geste pathétique [1].

Quelquefois, en effet, à l'ordalie-peine la vestale échappe par l'ordalie-preuve. Il arrive que la déesse témoigne en faveur de l'innocence par un signe éclatant. Denys d'Halicarnasse nous dit qu'il pourrait en raconter long sur ces ἐπιφάνεια [2]. Il se borne à rapporter les merveilleuses aventures des vestales Tuccia et Æmilia. Elles étaient l'une et l'autre accusées injustement d'avoir laissé s'éteindre le feu sacré. Tuccia se sauve en apportant aux pontifes de l'eau dans un crible [3]. Æmilia, forte de son innocence, s'avance au milieu des pontifes et de ses compagnes, étend les mains vers l'autel refroidi et prononce une invocation solennelle ; puis elle arrache un morceau de son voile et le place sur l'autel. De la cendre, qui ne conservait plus une étincelle, une grande flamme jaillit, et Rome, n'ayant pas à renouveler le feu de Vesta, n'a pas de coupable à châtier [4]. La justification par le miracle, si manifeste dans de pareils cas, explique aussi le recours à l'emmurement.

En Grèce, si l'on devait s'en tenir à une théorie contemporaine, la pratique de l'emmurement ne pourrait se concevoir qu'à une date relativement récente. En effet, l'homme livré aux dieux est toujours pris par eux de la même façon, soit qu'ils le punissent de mort, soit qu'ils lui octroient le don d'immortalité. Or, comme l'a remarqué

1. Pline le Jeune, *loco cit.*, 7.
2. II, 69.
3. *Ibid.* ; cf. Val. Max., VIII, 1, 5 ; Pline, XXVIII, 3 ; August., *Cité de Dieu*, X, 16 ; Tertull., *Apol.*, 22. Porter de l'eau dans un crible, c'est un miracle dont les vierges de l'Inde sont également capables (Grimm, p. 932, n. ; Michelet, p. 350 ; Kœnigswarter, *op. cit.*, p. 45). L'Allemagne en conserve le souvenir dans l'expression proverbiale *Wasser im Sieb tragen wollen*. En Grèce, la même croyance a peut-être inspiré un mythe bien transformé plus tard, celui des Danaïdes (voir Rohde, *Psyche*, I, p. 326-329 ; Duemmler, *Delphika*, p. 17-22 ; Gruppe, p. 831-832).
4. Denys d'Hal., *loco cit.*, 68. Il ne faut pas confondre la Claudia qui fut vestale (Cic., *Pro Cœl.*, 14 ; Suét., *Tib.*, 2) avec une Claudia Quinta qui, en 204, pour prouver sa chasteté de matrone, accomplit ce miracle, de remettre à flot un navire échoué avec sa ceinture ou avec ses cheveux (Tite-Live, XXIX, 14 ; Suét., *loco cit.* ; Pline, VII, 35 ; Ovide, *Fastes*, IV, 249 *sqq.* ; Sil. Ital., XVII, 16, 33 *sqq.* ; Cic., *Sur la rép. des harusp.*, 13 ; cf. Paus., VII, 5, 7).

Rohde [1], c'est seulement dans les légendes postérieures à Homère et à Hésiode que les dieux, au lieu d'entraîner dans des îles lointaines l'être qu'ils veulent spécialement honorer, lui ouvrent le sein de la terre, prolongeant sa vie dans une demeure isolée où il reste éternellement en contact avec les mortels. De cette époque assez rapprochée datent bien des légendes fameuses. Amphiaraos, poursuivi par l'ennemi, est sur le point d'être transpercé, lorsque la foudre de Zeus vient pratiquer dans le sol une anfractuosité où il est englouti avec ses chevaux, son char et son aurige, pour y trouver un sûr asile et l'immortalité [2]. Près de Lébadeia, la grotte de Trophonios devient célèbre par une aventure toute semblable [3]. En Crète, c'est Althaiménès qui arrive par le même chemin à la gloire des demi-dieux [4]. En Thessalie, un des Lapithes, Kaineus, fils de Poseidôn, est enseveli par les Centaures sous des troncs d'arbre, et dans ce réduit il continue de vivre « droit sur ses pieds [5] ».

La période posthomérique, si favorable à la multiplication des héros retirés dans les cavernes souterraines, à la divinisation par emmurement, n'a pu toutefois que donner un emploi nouveau et un développement incomparable à des pratiques d'un âge très reculé. Les fouilles faites récemment en Crète ont mis en lumière l'importance des grottes dans les cultes préhistoriques [6]. La nature même du pays devait de bonne heure porter les habitants à voir un peu partout des « soupiraux d'enfer [7] ». Il y a plus. Ces in-pace où logent les héros, à la fois temples, prisons et sépultures, ne sont pas toujours des excavations natu-

1. *Psyche*, I, p. 113 *sqq.*.
2. Pind., *Ném.*, IX, 24 *sqq.* ; X, 8 *sqq.* ; *Ol.*, VI, 14 ; Apollod., III, 6, 8, 4 ; Eschyle, *Sept*, 588 ; Soph., *El.*, 841 ; Eurip., *Suppl.*, 501 *sqq.*, 928 *sqq.* Voir Bouché-Leclercq, *Hist. de la div.*, III, p. 334 *sqq.*. D'après Rohde (*loco cit.*), la légende figurait dans le poème cyclique de la *Thébaïs*.
3. Paus., IX, 37, 7. Voir Bouché-Leclercq, *loco cit.*, p. 323 *sqq.*.
4. Apollod., III, 2, 2, 3.
5. Pind., fr. 167 ; Apoll. Rh., I, 57 *sqq.*. Rohde cite bien d'autres exemples (*loco cit.*, p. 116 *sqq.*).
6. Voir Evans, *Cretan caves and hypæthral sanctuaries*, dans le *Journ. of hell. st.*, XXI (1901), p. 99 *sqq.*.
7. L'expression est de Bouché-Leclercq, qui énumère ces lieux infernaux (*loco cit.*, p. 364-368). Cf. Decharme, p. 387 ; Gruppe, p. 815.

relles : on leur donne le nom de chambres, μέγαρα [1]. Ils ressemblent étrangement aux demeures des générations les plus lointaines [2], mais surtout aux tombes souterraines à coupole ou à dôme de la période mycénienne, avec leurs chambres faites pour recevoir le mort tel qu'il était vivant, muni d'armes, de vases et de vivres [3]. Le demi-dieu enterré et emmuré, loin d'être une fiction créée par des croyances tardives, est contemporain des sociétés les plus anciennes que l'on connaisse en Grèce.

Comme toujours, le sort que les dieux accordaient par bienveillance spéciale à de rares favoris était infligé par les hommes à titre de pénalité sous condition. Les tombes rupestres ou souterraines où les meilleurs des mortels se divinisaient convenaient aussi aux êtres maudits. La société mettait une victime à la disposition des dieux : mort ou immortalité, aux dieux de décider.

Le cas le plus fréquent est celui de la fille coupable, emmurée par ordre de son père. Mélanippè, fille d'Aiolos, ayant mis au monde des enfants illégitimes, eut les yeux crevés et fut enfermée dans un caveau, tandis que ses enfants périssaient sous la dent des bêtes. Tous les jours on lui passait quelques vivres, et elle endura le supplice de la réclusion, jusqu'à ce qu'elle fût délivrée [4]. Il y avait dans Athènes un endroit qui s'appelait Παρ' ἵππον καὶ κόραν. On y avait localisé la légende de la fille emmurée. On racontait que le Codride Hippoménès, ayant surpris sa fille Leimônè avec un séducteur, la fit enfermer avec un cheval et mourir de malemort [5]. Les Athéniens du quatrième siècle attribuaient à leurs ancêtres la pensée de faire tuer la jeune fille par un cheval enragé de faim [6] ;

1. Voir Rohde, *loco cit.*, p. 117.
2. Voir von Müller, *Gr. Privatalt.*, p. 8-11 ; Schrader, *Reallex.*, p. 876-878.
3. Voir Perrot, *Hist. de l'art dans l'ant.*, VI, p. 251, 561 *sqq.*.
4. Hyg., *Fab.*, 157, 186. Euripide a composé deux tragédies sur Mélanippè, l'une intitulée ἡ σοφή, l'autre ἡ δεσμῶτις.
5. Eschine, *C. Tim.*, 182 et scol. ; Hèracl. du Pont, *Const. des Ath.*, fr. 3 (*F. H. G.*, II, 208) ; Suid. Phot., *s. v.* Ἱππομένης et παρ' Ἵππον ; Lex. Seguer., p. 295, 12 ; Nicol. de Damas, fr. 51 (*F. H. G.*, III, 386). Le πάθος κόρης Ἱππομένους devint proverbial.
6. Eschine et scol., *loco cit.* ; Lex. Seguer., *loco cit.* ; Nic. de Damas, *loco cit.* ; Ovide, *Ibis*, 461 *sqq.*.

plus tard le sens de la légende se perdit même au point qu'on y vit l'exécution de deux êtres également criminels, la punition d'amours contre nature, pareilles à celles qui auraient produit les Centaures [1]. La conception primitive n'était cependant pas inaccessible aux Grecs des temps classiques. Ils la retrouvaient dans la légende de Danaè la prisonnière [2]. L'emmurement de Danaè, il est vrai, n'est pas le châtiment d'une faute commise, mais une précaution contre une faute possible. Pour empêcher la naissance d'un petit-fils redouté, Acrisios fait creuser une chambre souterraine, en fait revêtir la voûte de lames d'airain, et y séquestre sa fille, « captive dans son tombeau ». Vaines précautions : il n'est pas d'obstacle insurmontable pour un dieu [3]. Le miracle est toujours possible. De toute façon, l'emmurement amène la mort au terme marqué par les dieux, qui peut être immédiat, qui peut aussi ne venir jamais.

A la basse époque, d'après le roman d'Achilles Tatius [4], on appliquait encore ce genre d'ordalie, non sans modification, aux jeunes filles soupçonnées d'inconduite. Près d'Ephèse, une grotte est destinée à cet usage. C'est la grotte de Pan, interdite aux femmes, mais accessible aux vierges. Quand une jeune fille est accusée d'avoir failli à ses devoirs, le peuple la mène à l'entrée du lieu saint, pour la soumettre au jugement de la flûte de Pan : δικάζει δ'ἡ σύριγξ τὴν δίκην. La jeune fille revêt la robe exigée par les rites et franchit le seuil de la grotte. Derrière elle, la porte est fermée. Si elle est pure, on entend une musique d'une harmonie presque divine, la porte se rouvre d'elle-même, et la vierge apparaît couronnée de pin. Si elle est déflorée, la flûte se tait, un gémissement sort de la grotte, et le peuple s'en va, abandonnant la femme à son triste sort. Au bout de deux jours, la prêtresse revient : elle trouve la flûte par terre, mais ne voit pas trace de la coupable.

1. Dion Chrys., XXXII, 78.
2. D'après H. Lewy (*Die Semit. Fremdwörter im gr.*, p. 234), le nom de Danaè vient de *dannū*, prison.
3. Phérék., fr. 26 (*F. H. G.*, I, 75) ; Soph., *Antig.*, 945 *sqq.* ; Apollod., II, 4, 1, 1 ; Paus., II, 23, 7.
4. VIII, 6. Quelle que soit la date de ce passage (voir Schömann-Galuski, *op. cit.*, II, p. 334, n. 3), il est intéressant, après les exemples mythologiques d'emmurement.

Dans certaines légendes, le crime à châtier n'est plus l'inconduite, lors même qu'il s'agit toujours d'une fille ou d'une femme condamnée par l'autorité du chef de famille. Antigone est coupable de désobéissance impie. D'après Apollodore, elle est enterrée vive dans le même tombeau que son frère mort, le tombeau des Labdacides[1]. Il ne s'agit ici de rien qui ressemble à une horrible coutume du droit comparé, la coutume d'enterrer vif le meurtrier sous le corps de la victime[2]. La coupable est envoyée *ad patres*, dans une tombe préhistorique à plusieurs chambres. Sophocle complète le renseignement : Antigone doit être emmenée par un sentier désert, pour être murée vivante dans une tombe rupestre, et on lui laissera « juste assez de nourriture pour éviter un sacrilège et soustraire la ville entière à la souillure[3] ». Cette version décrit avec exactitude les détails de l'emmurement; mais elle en explique l'utilité par l'idée cathartique, qui s'est ajoutée après coup au récit traditionnel. Le véritable caractère de la peine infligée par Créon à Antigone[4] apparaît dans une autre légende où un mari enterre vive sa femme. Kykuos avait écouté les calomnies de Phylonomè contre son fils Tènès: il l'avait exposé sur mer. C'était une ordalie, d'où l'accusé était sorti vainqueur. Au tour de l'accusatrice de se justifier, si elle peut; sinon, elle est morte[5].

L'emmurement, réservé tout d'abord aux femmes, est devenu naturellement dans la justice familiale une des peines généralement infligées au crime contre les mœurs. Le père a donc pu y soumettre les fils comme les filles, mais seulement dans les cas extraordinaires où il était l'offensé. Les fils de Poseidòn, ayant commis un inceste avec leur mère Halia, sont emprisonnés sous terre, où

1. Apollod., III, 7, 1, 2. Pour punir le devin Polyidos de ne pas ressusciter son fils Glaucos, Minos le fait enfermer dans un caveau avec le mort (*ibid.*, 3, 1, 5; Tzetz., *ad Lyc.*, 811). Cette légende était très répandue: Polyidos était le héros de trois tragédies (les Κρῆσσαι d'Eschyle, le Πολύειδος de Sophocle et d'Euripide) et d'une comédie (le Πολύειδος d'Aristophane).

2. Cf. Michelet, p. 371.

3. Soph., *Antig.*, 773 *sqq.* et scol.; cf. 848, 885 *sqq.*, 920, 1160, 1204, 1220.

4. K.-Fr. Hermann (*Grundsätze u. Anwend. d. Strafr. im gr. Alt.*, p. 13) a déjà vu qu'il s'agit là d'une ordalie.

5. Apollod., *Epit.*, III, 25.

ils continuent de vivre sous le nom de « démons orientaux », tandis que leur complice involontaire, qui s'est jetée dans la mer, est reçue par les dieux[1]. Les Phinéides sont accusés par leur belle-mère de tentative criminelle : Phineus les plonge dans une fosse; mais ils en sont retirés par les Argonautes, qui viennent à eux comme des dieux[2].

En résumé, l'emmurement, dans la légende grecque, est toujours ordonné par le chef de famille, père, mari ou κύριος : c'est donc une coutume qui n'a sa place que dans le droit primitif. Il se fait dans les tombes souterraines ou rupestres, et la tradition a conservé de ces sépultures des descriptions assez précises pour rappeler les monuments les plus antiques qu'on ait exhumés de nos jours dans les pays mêmes d'Antigone et de Danaè. Enfin, les précautions prises pour empêcher la mort immédiate de la patiente, la durée de l'épreuve et même son heureuse issue dénotent clairement, non pas une peine au sens propre, mais une ordalie.

1. Diod., V, 55, 7. Voir p. 37.

2. Id., IV, 43, 3, 5; 44, 1-2; Soph., *Antig.*, 966 *sqq.*.

CHAPITRE VII

LES ÉPREUVES PAR LE FEU

Ce n'est pas seulement par l'eau et par la terre que les êtres de ce monde peuvent être mis à la disposition des puissances surnaturelles; c'est encore par l'air, à l'aide du feu. Le feu, assez puissant pour faire parvenir aux dieux le sang et la graisse des victimes, faisait, aux yeux de tous, d'une chose vivante une chose morte et divine. Capable de « dompter » le corps et d'en dégager l'âme[1], il fut employé à transporter les morts dans leur dernier séjour et les héros au ciel. Il pouvait servir aussi à donner aux hommes une essence d'immortalité, s'ils ne l'avaient pas, ou à prouver qu'ils l'avaient. L'épreuve du feu, avec toutes les variantes possibles, eau bouillante et fer rougi, est ainsi dans tous les pays une des plus anciennes.

Passer dans la flamme, c'était se délivrer des esprits malins. Cette superstition est à l'origine de certains rites qui n'ont jamais disparu. Bien des villes grecques avaient tous les ans une fête pendant laquelle on allumait dans les rues des feux qu'hommes et enfants traversaient en courant et dans lesquels on faisait passer les nouveau-nés[2]. Les Romains avaient leurs Palilia. Ce jour-là, pour commémorer la fondation de la ville, mais surtout pour demander aux dieux de féconder les troupeaux, les gens du peuple sautaient à travers des feux de paille et de branchage, comme font encore nos paysans le soir de la Saint-Jean[3]. Mais, dans les temps primitifs, au lieu d'être un amusement sans danger, l'épreuve pouvait être sérieuse. Qui n'en mourait pas était sacré fils des dieux: il prouvait ou acquérait un pouvoir divin. L'exorcisme valait apothéose.

1. *Od.*, XI, 207 *sqq.*.
2. Voir les textes dans Bergk, *Poet. lyr. gr.*, 4e éd., III, p. 682.
3. Ovide, *Fastes*, IV, 727, 781; Varron, dans le Scol. de Perse, I, 72; Properce, V (IV), 1, 19; 4, 77; Tibulle, II, 5, 89 *sqq.*; Denys d'Hal., I, 88. Voir Bouché-Leclercq, art. *Lustratio*, p. 1426.

L'épreuve du feu convenait bien aux nouveau-nés. Elle servait à démontrer que l'enfant était de bonne race, que dans ses veines coulait le pur sang des célestes aïeux: elle lui conférait un certificat de légitimité. En même temps, elle lui préparait pour l'avenir un corps sain et vigoureux. La première de ces conceptions demeure visible dans la légende de Thétis plongeant ses enfants dans l'eau bouillante ou les exposant au feu: la déesse voulait savoir si elle avait donné le jour à des mortels ou à des dieux[1]. L'autre conception, celle d'une opération magique, l'a cependant emporte: la déesse sera le plus souvent représentée comme une sorcière travaillant à douer ses fils de l'immortalité, au risque de les faire périr[2]. Elle soumet Achille au même traitement que Dèmèter, dans l'hymne homérique, fait subir à Dèmophon. « Elle l'enveloppe de feu, tel qu'une torche », ce qui le fait « pousser avec vigueur et ressembler aux dieux », au point qu'il va être « à l'abri de la vieillesse et de la mort[3] ». Pyrrhos, voilà le nom qui revient naturellement à l'enfant dont l'extraction divine est démontrée par le feu[4]. Achille donne à son fils ce nom qu'il méritait lui-même. Si Deucalion est le type de l'enfant légitimé par la mer[5], Pyrrha est le type de l'enfant légitimé par le feu: il devaient s'unir l'un à l'autre, pour devenir les parents communs de l'humanité régénérée. Quand on voit, dans les temps classiques, le nouveau-né porté rapidement autour de l'autel en flammes, avant d'être reconnu par son père[6], on observe dans ces Amphidromia le dernier vestige d'une superstition que les Grecs ont longtemps

1. Dans l'*Aigimios*, attribué à Hésiode et qui est plutôt du Milésien Kercops (cf. Croiset, I, p. 578, n. 1), l'épreuve se fait par l'eau bouillante; ailleurs, elle se fait par le feu (Scol. Apoll. Rh., IV, 816 = Hésiode, fr. 2, éd. Didot). C'est le vieux poète qui attribue à Thétis le désir de savoir si ses enfants sont mortels.
2. Cf. Tzetz., *ad Lyc.*, 178; Scol. *Il.*, XVI, 37; Scol. Aristoph., *Nuées*, 1068.
3. *H. à Dèmèter*, 240 *sqq.*; cf. 249, 261.
4. On trouvera quelques rapprochements intéressants à propos de ce nom dans Usener, *Sintfluthsag.*, p. 71; mais il faut se garder de suivre l'auteur dans ses conclusions.
5. Voir p. 24.
6. Hésych., *s. v.* ἀμφιδρόμιον ἦμαρ; Plat., *Théait.*, p. 160 E.

partagée avec les Sémites[1], et l'on comprend comment les Curètes ont pu sauver la vie à l'enfant Zeus en dansant la pyrrhique.

En un temps où le privilège sacerdotal était héréditaire, la désignation du prêtre soulevait une question de filiation et de légitimité : l'épreuve du nouveau-né retrouvait là son emploi. Certaines formalités bizarres qu'on signale dans la période classique semblent des rites purement religieux ; elles avaient un but juridique dans le passé. A Castabala, les prêtresses d'Artémis Pérasia, par un exploit qui est moins extraordinaire qu'on ne dirait, marchaient pieds nus sur des charbons ardents[2]. La même cérémonie se retrouve en Italie, à Soracte, dans le sanctuaire de Féronia[3]. Ces deux cas laissent voir assez bien ce qu'on se proposait primitivement quand on faisait ainsi éclater par des miracles la puissance divine. Castabala était en Cappadoce, pays qui semble avoir gardé un goût très vif pour les ordalies plus ou moins transformées, dans le voisinage immédiat de Tyana où se conserva de tout temps l'ordalie par l'eau du Styx[4]. A Soracte, l'épreuve était subie par les membres d'une *gens* privilégiée, les Hirpi, à qui un sénatusconsulte avait accordé une exemption perpétuelle de service militaire et de toutes autres charges[5]. Il est donc fort probable que jadis cette θαυμαστὴ ἱεροποιΐα avait pour objet de donner à une famille sacerdotale une investiture annuelle. Et, si l'on ne peut pas attribuer avec certitude aux Grecs une coutume constatée au fond de l'Asie Mineure et dans le Latium, du moins faut-il observer aussi qu'elle a toujours été très

1. *Deutér.*, XVIII, 10 ; *Rois*, IV, 16, 3 ; 17, 17 ; 21, 6 ; 23, 10 ; Is., VI, 5-6 ; Jér., XXXIX, 35 ; cf. Plut., *Isis et Osiris*, 16, p. 357 c. Voir Bouché-Leclercq, *loco cit.*, p. 1409 ; Gruppe, p. 892, n. 4 ; Goblet d'Alviella, *De quelq. probl. relat. aux myst. d'Eleusis*, dans la *Rev. de l'hist. des rel.*, XLVI (1902), p. 344.

2. Strab., XII, 2, 7, p. 537 ; cf. Jamblique, *De myst. Æg.*, III, 4. Andrew Lang, *The Fire Walk*, dans les *Proc. of the Soc. for psych. researches*, XV (1900), p. 2-15, a montré, par des récits d'Européens qui se sont soumis à cette épreuve de nos jours, qu'avec du sang-froid et de la volonté on en peut triompher sans lésion et même sans douleur.

3. Strab., V, 2, 9, p. 226 ; Pline, VII, 2.

4. Voir p. 116.

5. Pline, *loco cit.*.

répandue et qu'elle ressemble singulièrement à l'épreuve par le sang de taureau imposée à la prêtresse achéenne de Gaia[1].

Le moyen qui sert à résoudre les questions d'état civil résout par là même, non seulement la question particulière de capacité sacerdotale, mais toutes les questions d'hérédité. Le feu peut toujours décider qui recueillera la prérogative ou, comme disaient les Grecs, la πρεσβεία du défunt. Voyez ce qui se passe dans l'Inde, d'après Manou. « Richi Vatsa, ayant été autrefois calomnié par son jeune frère consanguin, qui lui reprochait d'être le fils d'un Soudra, jura que c'était faux, passa au milieu du feu pour attester la vérité de son serment, et le feu, qui est l'épreuve de la culpabilité et de l'innocence de tous les hommes, ne brûla pas un seul de ses cheveux à cause de sa véracité[2]. » Hérodote raconte, d'après les Scythes, une anecdote merveilleuse où une question d'héritage, par conséquent de filiation, est réglée entre trois frères par un prodige qui est au fond une épreuve par le feu[3].

De proche en proche, la même procédure a pu s'appliquer aux différends de toute espèce. En Grèce, elle s'est suffisamment conservée dans la mémoire du peuple pour que, dans l'*Antigone* de Sophocle, les gardiens accusés de négligence puissent offrir de se justifier en traversant la flamme[4]. On disait πῦρ διέρπειν. Dans un roman du cinquième siècle après Jésus-Christ, il est encore question d'un réchaud sacré auquel ne devaient toucher que des mains pures d'enfants et qu'on sortait du temple pour certaines épreuves : sur le brasier ardent où tout autre se serait brûlé la plante des pieds, les vierges pouvaient passer impunément[5]. Peut-être aussi l'épreuve du feu a-t-elle laissé des vestiges symboliques dans les forma-

1. Voir p. 113.

2. Manou, VIII, 16, trad. Loiseleur-Deslongchamps. Sur l'antiquité de l'épreuve du feu chez les Hindous, voir Schlagintweit, *Die Gottesurteile der Inder*, München, 1866, p. 7, 13 *sqq.* ; Thonissen, *Ét. sur l'hist. du dr. crim. des peuples anc.*, I, p. 31, n. 3 ; H. Zimmer, *Altind. Leben*, p. 183.

3. Hér., IV, 5.

4. Soph., *Antig.*, 265, et scol. ; cf. Aristoph., *Lys.*, 133. Voir Funkhænel, dans le *Philol.*, II, p. 393-395 ; IV, p. 207-208.

5. Héliod., *Æthiop.*, X, 8 ; cf. Funkhænel, *loco cit.*, II, p. 395.

lités du serment ; mais d'autres explications sont admissibles pour le geste du jureur étendant la main vers la flamme de l'autel[1].

Dans certains pays, la torche est un engin d'ordalie[2]. Il n'est pas impossible qu'elle l'ait été en Grèce. A Syracuse, celui qui se soumet à l'ordalie par le serment et la pourpre tient à la main une torche enflammée[3]. Si l'on songe au caractère quasi juridique qu'ont eu primitivement les concours agonistiques, on ne peut s'empêcher d'établir un rapport entre cette torche et celle que portaient les enfants et les éphèbes dans la course aux flambeaux, la pyrrhique du jeune âge. On ne s'est jamais demandé pourquoi, dans Athènes, les parties concurrentes étaient représentées chacune par quarante coureurs nus et échelonnés à vingt-cinq mètres l'un de l'autre[4]. C'est peut-être que le danger à éviter n'était pas au temps jadis de laisser le feu s'éteindre, mais de se brûler gravement la main.

Bien souvent l'ordalie par le feu se pratique à l'aide d'un fer rougi. Ainsi, chez les Hindous, dans les lois de Vichnou, qui sont antérieures à celles de Manou, « elle consiste à passer à travers sept cercles placés à certaine distance les uns des autres. L'homme soumis à cette épreuve entoure sa main d'une sorte de gant fait avec sept feuilles de figuier. On lui met dans la main un globe de fer rouge. Il doit le porter au travers des sept cercles et le poser ensuite à terre sans se brûler[5]. » En Grèce, les gardiens que fait parler Sophocle se déclarent prêts à

1. Voir l'art. *Jusjurandum*, dans le *Dict. des ant.*, p. 749 ; cf. Dareste, *Plaid. civ. de Dém.*, I, p. 247, n. 20.

2. A Bornéo et en Birmanie, on soumet les deux parties à l'ordalie de la torche ou du cierge : celui dont la lumière s'éteint la première perd sa cause (Wilken, *Het Strafrecht bij de Volken van het Mal. ras*, dans les *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie*, 1883. p. 63 ; Kohler, dans la *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.*, V, 1886, p. 681).

3. Plut., *Dion*, 56. Voir plus loin, p. 119.

4. Voir P. Foucart, dans la *Rev. de philol.*, XXIII (1899), p. 115.

5. Dareste, *Ét. d'hist. du dr.*, p. 80. Cf. Schlagintweit, *op. cit.*, p. 21, 23 ; Kohler, *Altind. Prozessr.*, 1891, p. 42 ; id., dans la *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.*, *loco cit.*, p. 370 ; VIII (1889), p. 142, 147, 267. Voir encore Grimm, p. 914 *sqq.*, 933 ; Kægi, *loco cit.*, p. 46 ; Brunner, *Deutsche Rechtsgesch.*, II, p. 409 *sqq.*. Kovalewsky, *Cout. contemp. et loi anc.*, p. 402, 404-405, identifie d'une manière remarquable l'épreuve des Hindous à celle des Germains.

prendre en main les masses de fer, μύδρους αἴρειν χεροῖν[1]. Ces μύδροι, qui avaient constitué primitivement le matériel d'une ordalie, ont dû accompagner l'ordalie dans ses transformations, et là où elle est devenue un simple serment, les μύδροι ont pris un sens symbolique. Ils se retrouvent donc dans le cérémonial du serment, et du serment promissoire comme du serment purgatoire. Voilà pourquoi, aux siècles historiques, on confirme des engagements solennels et irrévocables entre concitoyens ou alliés en jetant des μύδροι dans les flots de la mer[2]. Dans le serment, il est vrai, le symbole n'éveille plus que l'idée de l'irrévocable. Mais l'exemple fourni par la tragédie du cinquième siècle prouve que la coutume se perpétuait dans les classes populaires avec sa signification antique[3]. Elle existait encore dans la période byzantine. On ne sera pas tenté de s'en étonner, quand on asura qu'aujourd'hui encore, en France, dans certaines communes des Pyrénées-Orientales, le sorcier ou *saloudadou* est le septième enfant mâle de la famille, à condition qu'il mérite le privilège qui lui est dévolu en passant pieds nus, sans se brûler, sur une barre de fer rougie à blanc[4].

1. Soph., *Antig.*, 264, et scol..

2. C'est ainsi que les Phocéens se lient par serment (Hér., I, 165 ; cf. Callim., fr. 209 ; Hor., *Epodes*, XVI, 17 *sqq.* ; Suid., *s. v.* Φοχαέων ἀρά) et qu'Aristide fait confirmer la confédération athénienne (Aristote, *Const. des Ath.*, 23 ; Plut., *Aristide*, 25). Voir la scolie de Sophocle.

3. George Acropolite, c. 50 (exemple de Michel Comnène, cité par Grimm, *loco cit.*) : ἐπεὶ δὲ οὐχ ἔλεγχος παρὰ μαρτύρων ἔν σοι, δεῖ σε τῷ μύδρῳ τὴν ἀλήθειαν παραστήσασθαι.

4. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que la magie du *saloudadou* a conservé comme moyen de guérison une espèce d'emmurement, c'est-à-dire une autre ordalie. La justice a dû s'occuper, en décembre 1890, du sorcier d'Arles-sur-Tech, qui avait fait séquestrer pour quarante jours un enfant mordu par un chien enragé, François Llense, de Serralongue.

CHAPITRE VIII

LES ÉPREUVES RITUELLES

Puisque le but essentiel de l'ordalie était d'inviter les dieux à prendre la vie d'un homme, pour voir s'ils la prendraient ou non, il y avait une façon simple et infaillible de « dévouer » le patient, de le rendre maudit et saint : il suffisait de faire passer en lui ou sur lui la divinité ellemême. Si tous les moyens sont bons pour présenter un être vivant à la mort, quel moyen plus efficace que de l'exposer à la colère foudroyante d'un dieu offensé ? Si le mortel aimé des dieux est préservé par eux des dangers les plus graves, quelle meilleure occasion de témoigner en sa faveur que de l'admettre à l'usage des choses divines sans le punir comme sacrilège ? Qu'il vienne là, devant tous, communier avec les dieux par les mets sacrés, qu'il boive de leur boisson, qu'il se couvre de leur vêtement : on verra bien ce qu'ils en pensent. Les sociétés chrétiennes ont pratiqué l'ordalie par le pain bénit et l'eau bénite. Les anciens connaissaient des procédures analogues.

Le jugement de l'hostie (*judicium offæ*)[1] a ses origines païennes dans le jugement du pain et du fromage (*judicium panis et casei*). Il ne faut donc pas être surpris de le constater chez les aryens avant le moyen âge. Les Grecs connaissaient une épreuve magique dans le genre du *judicium casei* : ils disaient que l'aétite ou pierre d'aigle avait cette propriété merveilleuse que, cuite avec les aliments, elle devenait κλεπτέλεγχος[2]. Il n'est donc pas impossible que le *judicium casei* soit aussi à l'origine de la τυρομαντεία[3]. Grimm[4] croyait même trouver chez les

1. Cf. Grimm, p. 931-932 ; Kovalewsky, p. 417 *sqq.*, 421-422.
2. Dioscor., περὶ ὕλης ἰατρικῆς, V, 161, cité par Grimm, p. 934. Sur les emplois de l'aétite dans la magie et la médecine antiques, voir Keller, *Tiere d. kl. Alt.*, Innsbr., 1887, p. 269 ; Gruppe, p. 777, n. 1, 861.
3. Artémid., *Onirocr.*, II, 69 ; cf. Bouché-Leclercq, I, p. 183.
4. P. 934 ; cf. Funkhænel, *loco cit.*, p. 393.

Romains une épreuve religieuse dans le genre du *judicium offæ* : le maître y aurait soumis ses esclaves, quand un vol était commis, dont il ignorait l'auteur. On lit, en effet, dans une scolie d'Horace : *Cum in servis suspicio furti habetur, ducunt ad sacerdotem, qui crustum panis carmine infectum dat singulis, quod cum ederint manifestum furti reum asserit*[1]. Mais cette scolie se trouve dans un manuscrit qui date probablement du onzième siècle : ce n'est pas une coutume romaine qu'elle décrit, c'est une coutume franque[2]. Les païens de l'antiquité classique ne mangeaient pas le pain ou le gâteau bénit : ils l'offraient à leurs dieux, et les dieux le mangeaient, s'ils acceptaient de communier avec leurs adorateurs. Dans ces conditions, les formalités du *judicium offæ* sont toutes différentes, bien que la conception soit identique. En Laconie, à Epidaure Liméra, on jetait les μᾶζαι dans l'étang d'Ino : la déesse les agréait ou les rejetait, donnant ainsi une réponse propice ou défavorable[3]. Dans le Latium, à Lavinium, les vierges sacrées se rendaient, certain jour de l'année, dans une grotte dédiée à Junon et habitée par un grand serpent. Elles y pénétraient les yeux bandés. Chacune avait à la main une μᾶζα et la présentait au divin animal. Leur offrande était la bienvenue, si elles étaient pures et sans tache. Celles qui avaient failli ne pouvaient faire accepter un mets souillé de leur souillure, et les fourmis se chargeaient d'en débarrasser le lieu saint. On prenait encore la peine de contrôler le témoignage de la divinité par une enquête minutieuse ; mais, dès que les présomptions se changeaient en certitude, la fille coupable était sévèrement punie[4].

En général, chez les Grecs, l'ordalie se faisait plutôt par la communion sous l'autre espèce. Boire du sang de la victime dans un sacrifice, c'était se mettre en rapport direct avec le dieu à qui le sacrifice était offert ; c'était lui

1. Scol. d'Acron sur Horace, *Epîtres*, I, 10, 10 (éd. Hauthal, Berl., 1866, t. II, p. 422).
2. Cf. Brunner, II, p. 405, n. 24.
3. Paus., III, 23, 8.
4. Elien, *De nat. anim.*, XI, 16. Cf. C.-A. Böttiger, *Die Jungfernprobe in der Drachenhohle zu Lanuvium*, dans les *Kl. Schr.*, Dresd.-Leipz., 1837, I, p. 178-182.

demander une inspiration, un appui [1]. Le refus du dieu pouvait devenir un arrêt de mort. C'est qu'en prenant possession de la victime qui leur était offerte, les dieux lui communiquaient un caractère sacré, un pouvoir démoniaque, quelque chose d'immortel et en même temps de mortifère. De là les préjugés ordinaires sur le sang de taureau. Un moment vient où il passe pour un poison [2]. Les Grecs des temps classiques donneront ainsi une explication réaliste et pseudo-scientifique à ce qu'ils appelleront les suicides de Midas [3] et d'Aison [4]; aux exemples tirées de leur légende ils ajouteront les exemples exotiques de Psamménit et de Smerdis [5]; enfin, l'imagination populaire, toujours prompte à dramatiser la fin des grands hommes, mettra sur le compte du fatal breuvage la mort de Thémistocle [6] et celle d'Annibal [7]. Mais cette superstition, si tenace qu'elle n'a pas encore disparu [8], n'est compréhensible que dans l'hypothèse d'une ordalie primitive. Comme on l'a démontré [9], le suicide légendaire par le sang de taureau n'est qu'une ordalie déformée par les

1. Voir Frazer, *Gold. bough*, 2e éd., I, p. 133-135; *Paus.*, IV, p. 175-176; Hartland, *The leg. of Pers.*, II, p. 239 *sqq.*.

2. Aristoph., *Chev.*, 83; Soph., fr. 660, Nauck; Pline, XI, 90, 1; XXVIII, 41. Voir Roscher, *Die Vergift. mit Stierblut im class. Alt.*, dans les *N. Jahrb. f. cl. Philol.*, CXXVII (1883), p. 158-162. Les médecins partageaient le préjugé populaire (Roscher, *loco cit.*, p. 160) : ils cherchaient des antidotes contre le sang de taureau et l'employaient comme remède contre la phtisie (Elien, *loco cit.*, 35; Pline, XXVIII, 195).

3. Lex. hom. Apollon., p. 156, 18, Bekker; Plut., *De superst.*, 8, p. 168 F; Strab., I, 3, 21; p. 61 : Eustathe, *ad Od.*, p. 1671, 13 : cf. Plut., *Flam.*, 20.

4. Apollod., I, 9, 27, 1; Diod., IV, 50, 1; Tzetz., *ad Lyc.*, 175. Cf. Decharme, p. 570. Le même supplice fut infligé au fils d'Aison, Jason, d'après le lexique d'Apollonios, *loco cit.* : mais peut-être faut-il voir là une erreur de texte (cf. Roscher, dans le *Rh. Mus.*, LIII, 1898, p. 183).

5. Hér., III, 15; Ctésias, dans Phot., *Bibl.*, p. 37 B.

6. Aristoph., *loco cit.*, et scol. : Clitarchos et Stratoclès, dans Cic., *Brut.*, 11; Plut., *Thémist.*, 31; Diod., XI, 58, 3; Val. Max., V, 6; cf. Plut., *Flam.*, 20; Eustathe, *loco cit.*. Percy Gardner, *A Themistoclean myth*, dans la *Class. rev.*, XII (1898), p. 21-23, a recherché l'origine de cette légende : elle doit s'expliquer par la monnaie de Magnésie publiée par Rhousopoulos dans les *A. M.*, XXI (1896), p. 22 (cf. C. Wachsmuth, dans le *Rh. Mus.*, LII, 1897, p. 140).

7. Plut., *Flam.*, 20.

8. Le sang de taureau est donné comme un poison dans un conte populaire de Naples (voir Frazer, *Paus.*, *loco cit.*).

9. Duemmler, *op. cit.*, p. 8-10.

générations qui n'y comprenaient plus rien, un moyen de défense à l'usage des accusés, un moyen de revendication à l'usage des compétiteurs.

Cette ordalie se perpétua jusque dans la Grèce historique. A Aigai, en Achaïe, la prêtresse de Gaia ne devait avoir connu qu'un homme. Dans une espèce de docimasie par-devant les dieux, on éprouvait la fidélité conjugale de la postulante en lui faisant boire du sang de taureau. Si elle mentait, elle devait rester morte sur place; si elle disait vrai, elle trouvait dans la boisson sacrée sa justification et en même temps le don de prophétie [1]. Il en était probablement de même de la prophétesse qui rendait aux Argiens les oracles d'Apollon Deiradiôtès. Tous les mois, la nuit, elle immolait au dieu un agneau, et du sang chaud buvait une gorgée. Pausanias nous dit que par cet acte elle était saisie de l'esprit divin, κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται. Mais comme elle devait observer la règle de chasteté, elle prouvait surtout qu'elle était digne d'être possédée du dieu, et la possession s'ensuivait [2]. Dans les rites asiatiques du taurobole, il ne s'agit pas de chercher l'inspiration prophétique, et cependant le prêtre, couché dans une fosse, reçoit à travers un plancher à claire-voie le sang d'un taureau égorgé au-dessus, présente à l'aspersion toutes les parties de son corps, « et n'épargne même pas son palais, mais humecte sa langue et boit avidement le sang noir [3] ». Dans le pays où Castabala conservait l'ordalie par les charbons ardents et Tyana l'ordalie par l'eau sacrée, il n'est pas étonnant que se soit maintenue, avec les changements inévitables, l'ordalie par le sang de taureau. Cette ordalie a donc pour élément essentiel le sacrifice qui la précède : c'est le sang encore chaud qui tue. Malgré les apparences, elle n'est pas primitivement une ordalie par le poison; elle est bien plutôt une ordalie par l'hostie.

1. Paus., VII, 25, 13; cf. Catulle, LXVI, 34. Pline, XXVIII, 147, n'a pas compris ses auteurs (voir Bouché-Leclercq, II, p. 254-255; Frazer, *locis cit.*).

2. Paus., II, 24, 1; cf. Frazer, *Gold. bough*, *loco cit.*.

3. Prudence, *Peristeph. II.*, X, 1011 *sqq.* (Migne, t. LX, col. 520); cf. Fr. Cumont, *le Taurobole et le culte de Bellone*, dans la *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, VI (1901), p. 97-110, surtout p. 106.

Au lieu de mettre du sang dans la coupe de l'épreuve, on pouvait y mettre un substitut du sang. L'eau servait à cet usage; mais il fallait une eau sacrée [1]. Certaines sources restèrent célèbres par leur vertu fatidique : prophètes et prophétesses y venaient boire avant de rendre des oracles [2]. D'autres avaient la propriété de se déclarer en faveur de l'innocent ou de dénoncer le coupable.

En Arcadie, près de Nonacris, filtrait goutte à goutte une source fameuse, le Styx [3]. « Le caractère sombre, funèbre, vraiment infernal, du paysage qui entoure le Styx, suffit à expliquer le sentiment de frayeur mystique dont les antiques habitants de l'Arcadie étaient restés saisis à son spectacle. Qu'on se représente une gorge étroite de montagne, enfermée entre des masses de rochers dont les teintes livides ne peuvent se comparer qu'à celles du cratère d'un volcan; pas une pousse d'arbre, pas un brin d'herbe dans ce morne ravin. Tout à coup la gorge se ferme, et l'on a en face de soi un immense entassement, un éboulement de la montagne, un vrai chaos. Au-dessus de soi, au plus haut sommet, on aperçoit un filet d'eau noire qui glisse le long d'une muraille verticale de granit rouge, et qui en bas, subitement, s'engouffre sous la neige ou dans le roc, suivant les saisons. Où allait cette eau? Où dirigeait-elle son voyage souterrain? Tel était le mystère qui avait sans doute frappé les premiers habitants de la contrée. Epouvantés du spectacle de cette nature désolée, ils avaient cru que l'eau du Styx pénétrait

1. Les Hindous ont fondu en une seule épreuve le jugement par le pain bénit et le jugement par l'eau bénite : ils faisaient manger au patient du riz dans l'eau où avaient baigné les images saintes (Schlagintweit, *op. cit.*, p. 33 ; Kohler, *Altind. Prozessr.*, p. 45 ; cf. id., dans la *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.*, VIII, p. 267 ; IX, p. 559). Ils ont connu aussi l'épreuve simple par l'eau bénite (Schlagintweit, p. 44 ; Kohler, *Altind. Prozessr.*, p. 44 ; Dareste, *Et. d'hist. du dr.*, p. 80). Les Hébreux faisaient boire les eaux amères à la femme soupçonnée d'adultère (*Nombres*, V, 17-28 ; cf. Thonissen, II, p. 24-25 ; Dareste, *op. cit.*, p. 26 ; Smith, *Rel. of the Sem.*, p. 165 *sqq.*). Cf. Grimm, p. 937 ; Post, *Grundriss*, I, p. 471).

2. Philostr., *Vie d'Apoll.*, II, 37. On connait assez la source Cassotis à Delphes : c'était une « eau du Styx » (Eudoxe, dans Plut., *De Pyth. orac.*, 17, p. 402 D). Cf. Bouché-Leclercq, I, p. 186, 352, 356 ; II, p. 138 *sqq.*, 261 *sqq.* ; Rohde, *Psyche*, I, p. 58, n. 1.

3. D'autres sources de ce nom sont mentionnées par Gruppe, p. 196, n. 4.

jusqu'aux entrailles de la terre, où elle arrosait l'empire infernal... Aujourd'hui encore, le Styx, sous le nom de *Mavro-Néro* (*l'Eau-Noire*), inspire aux habitants de la contrée une superstitieuse terreur [1]. » Homme ou bête, tout être qui buvait de cette eau fatale tombait mort; tout objet qu'on y trempait se brisait, à moins de se dissoudre [2]. En ce lieu redoutable, on venait encore, dans les siècles historiques, prêter des serments exceptionnellement solennels [3].

Peut-être qu'à cette époque on s'abtenait de porter aux lèvres les ὕδατα ὅρκια. Mais il y eut un temps où l'on en buvait pour la plus terrible des épreuves. Le serment des dieux rappelle, en effet, l'ordalie primitive [4]. Que le Styx, par lequel on jure sur l'Olympe dans les circonstances graves [5], soit la source arcadienne ou quelque fleuve des enfers, les dieux ne se contentent pas de l'invoquer à distance. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, « chaque fois qu'une dispute, une querelle surgit parmi les immortels, et qu'un mensonge est proféré par un habitant des demeures olympiennes, Zeus envoie Iris chercher au loin dans une aiguière d'or l'eau nécessaire au grand serment des dieux ». Cette eau sert à la libation sacramentaire. Elle produit sur le parjure un effet tel, qu'il meurt, autant que peut mourir un immortel : il reste étendu sans souffle et sans voix, plongé dans une longue léthargie, d'où il ne sort que pour être retranché de la famille divine pendant neuf ans [6]. Les Grecs ont donc connu dans une période très reculée l'ordalie par libation, à peu près telle que l'ont pratiquée les Hindous. D'après le code de Vichnou, le patient boit dans le creux de sa main trois gorgées de l'eau qui a servi à laver les idoles; il est déclaré innocent, si, dans le délai fixé, deux ou trois semaines, il n'est

1. Decharme, p. 389-390.

2. Paus., VIII, 17, 6 ; 18, 4-5 ; Hér., VI, 74 ; Strab., VIII, 8, 4, p. 389 ; Plut., *Alex.*, 77 ; Elien, *De nat. anim.*, X, 40 ; Pline, II, 106, 11 ; XXI, 19, 1 ; Sénèque, *Quest. nat.*, III, 25.

3. Hér., *loco cit.*.

4. Cf. Funkhænel, *loco cit.*, p. 397 ; Schömann-Galuski, II, p. 335-336 ; Duemmler, p. 10 *sqq.* ; Gruppe, p. 877, n. 1.

5. Voir *Il.*, II, 755 ; XIV, 271 ; XV, 38 ; Apoll. Rh., II, 291 ; Virg., *En.*, VI, 323-324 ; XII, 814-815 ; Hésych., *s. v.* Στυγὸς ὕδωρ et Στύξ.

6. Hés., *Théog.*, 782-806 ; cf. Serv., *ad Æn.*, VI, 565 (*Orph.*, fr. 157).

frappé d'aucun malheur[1]. La généralité des Grecs renonça de bonne heure à cette ordalie. Elle se conserva cependant dans des cantons éloignés, grâce au contact des barbares. Ainsi, en Cappadoce, près de Tyana, une source thermale appelée Asbamaion, était consacré à Zeus Horkios : on en buvait l'eau en jurant, et le parjure était puni sur-le-champ d'une maladie terrible qui valait un aveu[2].

Si les Grecs ont connu, comme tant de sociétés diverses, les ordalies par l'hostie et par l'eau sacrée, ils en ont imaginé une autre, qui leur est propre, quoique procédant de la même idée. Le patient, chez eux, pouvait s'ériger momentanément en dieu à l'aide d'un attribut divin, d'un costume réservé aux dieux. C'est la pourpre qui servait à cet usage.

Chez tous les peuples, la couleur du sang dont on barbouille les fétiches, pour s'unir aux dieux, est devenue la couleur sainte[3]. Pour les Grecs de l'époque homérique, la pourpre est aimée des être divins[4]. Aussi est-elle l'insigne des hommes qui se glorifient d'avoir des dieux pour ancêtres et pour protecteurs. Si les héros de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* portent si souvent le vêtement de pourpre[5], ce n'est pas qu'il convienne à toutes les classes des sociétés épiques, mais c'est que les enfants des rois tiennent à montrer par un signe manifeste qu'ils ont de la race. Ce

1. Cf. Dareste, *op. cit.*, p. 80.
2. Philostr., *op. cit.*, I, 6 ; Amm. Marcell., XXIII, 6, 19 ; (Aristote), *De mir. ausc.*, 152 ; Suid., *s. v.* Ἀσβαμαῖος. L'origine sémitique du nom est fixée par Smith, *op. cit.*, p. 164, 166.
3. L'origine de toutes les idées sur la pourpre divine et royale se trouve dans le rite pratiqué à Rome par la prêtresse de Bellone :

> Ipsa bipenne suos cædit violenta lacertos,
> Sanguineque effuso spargit inulta deam.
> (Tibulle, I, 6, 47-48.)

Frazer, *Paus.*, III, p. 21-22, montre le rapport d'idées qui existe entre ces deux coutumes : se peindre en rouge et boire le sang d'une victime. Il explique à son insu le rapport des deux ordalies par le sang de taureau et par la pourpre. Voir encore Hartland, *op. cit.*, II, p. 242. Pour les Grecs, consulter Bérard, *op. cit.*, p. 236.
4. *Od.*, XIII, 108.
5. *Il.*, III, 126 ; VIII, 221 ; X, 133 ; XXII, 441 ; *Od.*, IV, 115, 154 ; VIII, 84, 88 ; XIV, 500 ; XIX, 225, 242 ; XXI, 118. Ce grand nombre de textes (et il y en a d'autres) ne prouve nullement que la pourpre fût portée communément, comme semble le dire von Müller, *Gr. Privatalt.*, p. 100.

sont des fils de Zeus, des διογενεῖς : on dira un jour des porphyrogénètes. L'usage de la pourpre se répandit dans la période classique, il ne s'avilit pas : il subsista toujours quelque chose du sentiment qui avait prévalu jadis. La pourpre fut réservée généralement aux habits de fête[1]. Pour la porter tous les jours, il fallait être un Gorgias, amateur de pose théâtrale. Une loi de Syracuse l'interdisait aux honnêtes femmes[2] : les autres n'avaient rien à ménager. Malgré tout, la pourpre resta l'emblème de la dignité sacerdotale[3].

Symbole du divin, la pourpre a le don d'élever les hommes à l'immortalité ou, pour le moins, de les sauver d'une mort menaçante. Cette croyance explique bien des légendes et persiste dans les rites, voire dans les institutions militaires des siècles historiques. Le roi de Mégaride Nisos était protégé contre tous les dangers par un cheveu que d'aucuns disaient être en or, mais que d'autres savaient être de pourpre ; il perdit la vie dès que sa fille Skylla lui eut enlevé ce cheveu[4]. Quand Danaè est enfermée avec Persée dans le coffre fatal, elle enveloppe l'enfant divin dans une chlanis de pourpre : au milieu des flots, elle peut espérer que Zeus reconnaîtra son fils et le sauvera[5]. Quand Thésée descend au fond des mers pour prouver qu'il est fils de Poseidôn, Amphitritè lui jette sur les épaules un manteau de pourpre, certificat de naissance et d'immunité divines[6]. La superstition dont témoignent ces mythes s'est maintenue dans les mystères de Samothrace. On se souvenait dans l'antique Leucosia de l'écharpe que la bienfaisante Leucothéa avait apportée à Ulysse[7]. Ce

1. Cf. von Müller, *loco cit.*.
2. Phylarch., dans Ath., XI, 20, p. 521 B (*F. H. G.*, I, 347, fr. 45).
3. L'ἡμεροκαλλές des prêtres éleusiniens était en pourpre (Lys., *C. Andoc.*, 51 ; Etym. M., p. 429 ; Théodoros d'Ilion, περὶ τοῦ κηρύκων γένους, dans Phot., *s. v.* = *F. H. G.*, IV, 514, fr. 4 ; cf. P. Foucart, *les Gr. Myst. d'Eleusis*, p. 32). Voir encore Strab., XIV, 1, 41, p. 648 (prêtre de Zeus Sôsipolis à Magnésie) ; Ath., V, 47, p. 211 B-C ; 54, p. 215.
4. Apollod., III, 15, 8, 2 ; Lucien, *Sur les sacr.*, 15 ; Tibulle, I, 4, 63 ; Virg., *Géorg.*, I, 404 *sqq.*. Dans tous ces auteurs, le cheveu est de pourpre.
5. Simonide, dans Bergk, 4ᵉ éd., III, p. 404 *sqq.*, v. 11.
6. Bacchyl., XVII, 112.
7. *Od.*, V, 346 *sqq.*, 373, 459 *sqq.*.

κρήδεμνον magique que le héros s'était noué autour de la poitrine, pour n'avoir rien à craindre de la tempête, et qu'une fois sur le rivage il avait jeté au loin dans la vague en détournant les yeux, ce gage de salut n'était pas perdu pour l'humanité : les initiés se l'attachaient autour du corps, et ils y trouvaient une défense assurée contre les naufrages, parce que c'était une bande de pourpre [1]. Hérodote remarque qu'avant son époque les Grecs peignaient tous leurs navires en rouge ; ailleurs, il raconte qu'en Égypte on accusait leurs marins d'avoir jadis immolé des victimes humaines pour obtenir des dieux une heureuse traversée [2] : l'une de ces coutumes était l'adoucissement de l'autre, et toutes les deux équivalaient à un baptême propitiatoire [3]. Efficace contre le péril de mer, le talisman de la pourpre ne l'était pas moins contre les dangers de la guerre. Si dans les armées d'Athènes, de Syracuse et de Macédoine la chlamyde de pourpre était l'insigne du haut commandement [4], si la kausia de pourpre devint une récompense honorifique pour les officiers [5], là encore la couleur sacrée gardait sa vertu tutélaire ; car, dans l'armée spartiate, les simples soldats s'habillaient de pourpre [6], et peut-être que nulle part, dans la réalité comme au théâtre, on n'aimait à partir en guerre sans une amulette de pourpre nouée à la main [7].

A titre d'ἀποτρόπαιον, la pourpre semble avoir été consacrée plus spécialement aux puissances infernales [8]. Elle servait à envelopper les cadavres [9]. Elle symbolisait l'ex-

1. Scol. Apoll. Rh., I, 917 ; cf. Ritschl, *Ino Leukothea*, taf. II, 3 ; Crusius, *Kabiren*, p. 23, n. 31. Cette croyance se retrouve en maints pays (voir Lewy, dans la *Ztschr. f. Volkskunde*, III, 1893, p. 26).

2. Hér., III, 58 ; II, 119.

3. Cf. Gaidoz, dans la *Rev. arch.*, 1886, II, p. 192-193.

4. Aristoph., *Paix*, 1175 (Athènes) ; Diod., XX, 34, 3 (Syracuse) ; Polybe, XI, 18 ; Tite-Live, XXXI, 34 (Macédoine).

5. Plut., *Eumène*, 8.

6. (Xén.), *Const. des Lac.*, XI, 3 ; cf. O. Müller, *Dorier*, II, p. 248.

7. Poll., IV, 116. Cf. Jean Chrys., I[e] *aux Corinth.*, XII, 7. Ce genre de superstition est étudié par Gruppe, *De Cadmi fab.*, 12 (cf. *Gr. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 885).

8. Artémid., *Onirocr.*, I, 77 : ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον.

9. *Il.*, XXIV, 796 ; Plut., *Lyc.*, 27 ; Cic., *De leg.*, II, 23 ; Stace, *Silves*, V, 1, 225. Sur un piédestal attique du cinquième siècle, une inscription sépulcrale est bordée de rouge (*C. I. A.*, I, 488). L'archonte de Platées est revêtu de pourpre le jour où il offre le sacrifice solennel aux héros morts pour la patrie (Plut., *Arist.*, 21). Les consultants se couvrent de pourpre avant de descendre dans l'antre de Trophonios (Max. de Tyr, XIV, 2). Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 29 ; Rohde, *Psyche*, I, p. 226, n. 3 ; L. Deubner, *De incubatione*, Gissæ, 1899, p. 25).

termination, l'ἐξώλεια, dans les vieux rites de l'excommunication, quand les prêtres et les prêtresses, pour fulminer contre le coupable les menaces les plus horribles, se tournaient vers le soleil couchant et agitaient les voiles sacrés [1]. L'*Agamemnon* d'Eschyle renferme une scène qui paraît froide et même puérile au lecteur mal informé des croyances antiques, mais qui devait produire sur les spectateurs athéniens un effet d'émotion intense. Au moment où Clytemnestre accueille son époux avec l'idée arrêtée de le tuer, elle fait étendre devant l'entrée du palais un tapis de pourpre [2]. Elle prétend l'honorer, elle veut le perdre : il faut qu'elle puisse le frapper δικαίως σὺν θεοῖς [3]. Mais il refuse, lui, un honneur trop dangereux : les dieux se réservent la pourpre, un mortel n'y saurait marcher sans trembler [4]. Elle insiste, il résiste. A la fin, il faiblit ; mais, du moins, il se déchausse, pour détourner autant que possible les colères jalouses, et, malgré tout, au dernier moment, il se reproche ce qu'il va faire. Elle, au contraire, triomphe d'avoir associé les dieux à son forfait et, dans une invocation passionnée, dénonce le coupable à Zeus [5].

Cette scène dramatique fixe la valeur de certaine cérémonie qui eut lieu réellement à Syracuse. Dans un récit de Plutarque, Callippos, soupçonné de conspiration contre Dion, se voit déférer le « grand serment ». Il s'agissait de jurer dans le temple des Thesmophores, après un sacrifice, une torche enflammée à la main et le corps enveloppé dans la pourpre de Perséphone. Callippos se moquait bien de la divinité ce jour-là, puisque l'accusation était fondée. Mais aussi, peu de temps après, il paya son impiété de la

1. (Lys.), *C. Andoc.*, 51 ; cf. Plut., *Alcib.*, 22, 23.

2. *V.* 910 *sqq.*

3. *V.* 913.

4. *V.* 924. L'interdiction de porter la pourpre se trouve fréquemment dans les règlements de temples, par exemple, à Andania (Michel, n° 694, l. 24) et à Lycosoura (Ἐφ. ἀρχ., 1896, p. 249, l. 5).

5. *V.* 931 *sqq.*, 944 *sqq.*, 973 *sqq.*

vie [1]. Ce n'était pas un serment ordinaire qu'il avait prêté, mais un serment-ordalie.

Chez les Grecs les plus civilisés, quelque chose subsiste toujours de cette croyance au châtiment des coupables formellement placés en présence de la divinité. On ne cessa jamais de considérer comme une provocation sacrilège l'acte du criminel qui osait entrer dans un temple en portant sur lui une odieuse souillure, ni comme une présomption de non-culpabilité l'impunité flagrante de l'accusé qui s'était ainsi offert aux coups des puissances célestes. Un homme prévenu de meurtre pouvait dire aux Athéniens qu'il avait assez prouvé son innocence en assistant à des cérémonies religieuses sans qu'il se fût rien passé d'anormal [2]. Hérode Atticus, se défendant d'avoir tué sa femme, déclara qu'il avait consacré la parure de la morte dans le sanctuaire d'Eleusis, sans déchaîner contre lui la vindicte des déesses [3]. C'était un recours facultatif et officieux à une ordalie qui, pour n'avoir pas été prescrite par la loi, n'en était restée que plus fidèle aux principes religieux du droit primitif.

1. Plut., *Dion*, 56, 58 ; Corn. Nép., *Dion*, 8.
2. Antiphon, *Sur le meurtre d'Hèr.*, 82-83.
3. Philostr., *Vies des soph.*, II, 1, 19.

CHAPITRE IX

LA DESTINÉE DES ORDALIES

A L'ÉPOQUE HISTORIQUE

Après avoir observé le large emploi auquel se sont prêtées les ordalies dans la Grèce primitive, il convient de se demander ce qu'elles deviennent dans la Grèce historique. Sans doute, pendant que nous nous étions placés au début de l'évolution, les documents des périodes postérieures ont passé sous nos yeux; mais nous les avons entrevus par delà les siècles intermédiaires. Examinons-les en leur temps. Il pourra être intéressant de constater dans quelles circonstances les ordalies ont gardé leur physionomie première chez les Grecs de la belle époque. Il sera plus utile encore de les retrouver sous les métamorphoses que leur a fait subir le progrès des mœurs, de façon à fixer l'origine des institutions qui en sont sorties.

C'est seulement dans la vie privée que se maintient l'usage de l'ordalie comme moyen de preuve juridique. Chez les Grecs, en effet, la vie privée n'est pas renfermée dans d'étroites limites par la juridiction sociale. La puissance publique laissa toujours subsister dans la cité une grande partie des droits que la famille avait jadis exercés, soit sur ses membres, soit à l'égard d'une autre famille. Loin d'être employée devant les juges, l'ordalie sert donc à éviter le recours aux tribunaux. — 1° L'ordalie intervient d'abord dans les cas où une action judiciaire est presque impossible à cause des relations naturelles et légales existant entre les personnes. En Sicile, le maître fait enfermer dans un coffre son chevrier. A Eleusis, la femme est amenée devant le puits de l'épreuve par son mari. Partout où les jeunes filles soupçonnées d'inconduite sont soumises à quelque épreuve, elles ne peuvent l'être que par l'autorité paternelle. De même, bien des ordalies connues n'ont dû être autorisées ou ordonnées que par le chef de famille, et, pour qu'un vol détermine l'épreuve par la pierre d'aigle, il faut probablement que ce soit un vol domestique imputé

à des esclaves. — 2° L'ordalie intervient ensuite dans les cas où des particuliers s'accordent pour régler entre eux une question litigieuse en matière civile ou criminelle. Deux parties viennent librement demander un jugement aux dieux : l'épreuve, tout en restant unilatérale, est précédée d'un véritable contrat. De leur plein gré, les adversaires vont aux cratères des Palikes, l'un pour déférer le serment, posté à l'écart, en lieu sûr, l'autre pour jurer au milieu des gaz délétères ou jeter rapidement sa tablette dans la source bouillonnante. Les eaux du Styx ne figurent nulle part dans le matériel de la justice. Ce sont de simples femmes qui décident le conspirateur de Syracuse à revêtir la pourpre pour se justifier par un sacrilège probatoire.

Mais le développement de la juridiction sociale et l'élargissement progressif des idées religieuses ont amené depuis longtemps une transformation notable des ordalies. Des siècles durant, l'accusateur a de plus en plus intérêt à demander une condamnation à des juges agissant au nom de l'Etat; l'accusé qui se sent fort de son innocence peut espérer avec une confiance toujours grandissante la faire reconnaître publiquement. En même temps disparaît cette conception brutale, qu'il est des hommes capables de vaincre la mort par un don de sorcellerie ; une doctrine nouvelle, qui s'affermit et s'épure de jour en jour, attribue aux dieux le pouvoir de sauver les bons et de châtier les méchants. En conséquence, à mesure que l'usage des ordalies se restreint, leur caractère tend à se modifier. Le danger contre lequel il s'agit de lutter a moins d'importance ; le serment par lequel les dieux sont appelés à se prononcer devient la partie capitale de la procédure. Aux esclaves et aux serviteurs on continue d'appliquer les souffrances des vieilles ordalies, parce qu'ils sont incapables de jurer ou d'obtenir crédit pour un serment pur et simple. Voilà pourquoi le chevrier de Théocrite doit vraisemblablement perdre la vie dans le coffre, pourquoi aussi les gardes de la tragédie n'osent pas offrir à Créon de « jurer par-devant les dieux » sans se dire « prêts à prendre en main les fers rouges et à passer dans le feu ». Mais l'épouse soupçonnée d'infidélité conjugale, la fille astreinte à fournir la preuve de sa chasteté, le citoyen qui cherche à repousser une accusation quelconque et qui préférera, si les propositions

de l'adversaire sont trop cruelles, courir les chances d'un procès, en un mot, toutes les personnes de naissance libre sont dispensées désormais des épreuves où le péril de mort est immédiat et se manifeste matériellement par la douleur certaine. Il suffit d'adjoindre au serment le simulacre de l'ordalie, un acte symbolique, un geste inoffensif. Ainsi, de l'ordalie-peine et de l'ordalie-preuve dérive le serment-ordalie. Il supprimait la douleur ; aux yeux des croyants, il n'amoindrissait pas le péril. Se couvrir de pourpre, entrer dans un ruisseau dont l'eau ne dépasse pas le niveau des genoux, qu'est cela dans l'ordre naturel des choses ? Cela faisait pourtant trembler l'homme qui se préparait à jurer. Les matières les plus anodines par elles-mêmes en arrivaient, quand elles étaient réputées funestes aux méchants, à inspirer un si vif sentiment de terreur, qu'elles passaient pour être funestes à tout le monde et devenir anodines par une faveur exceptionnelle des dieux. On était convaincu que le sang de taureau était un poison : on citait des exemples dans le passé le plus lointain, on en trouvait sans cesse de nouveaux. Que des eaux quelconques fussent appelées eaux du Styx, et l'on répétait de génération en génération qu'elles tuaient net celui qui s'y baignait ou en buvait une goutte.

Les Grecs n'ont jamais été formalistes. Puisque l'essentiel était de mettre les dieux en demeure de juger, la parole pouvait suffire. L'ordalie, s'atténuant toujours, se perdit dans l'imprécation. Si les Grecs des temps historiques ont, en somme, réduit à peu de chose le jugement de Dieu, comme par manière de compensation, ils ont fait la part très grande dans leurs formules de serment à l'imprécation. L'ordalie était une imprécation en acte ; l'imprécation demeure une ordalie en parole. La plus grande différence qui existe théoriquement entre l'ordalie et le serment, c'est que l'une expose le patient à mourir sur-le-champ et fait violence aux dieux, tandis que l'autre laisse aux dieux le soin de punir le parjure ou ses descendants le jour qu'il leur plaira. L'imprécation, sans préciser l'heure de la sanction, en détermine du moins la gravité.

Toutes les formes d'ordalie, depuis celle qui équivalait à la peine de mort jusqu'au simple serment, existaient dans la justice familiale et dans la coutume, lorsque s'organi-

sèrent peu à peu les institutions judiciaires de la cité. Tant que les représentants de la société, les anciens, n'eurent qu'une compétence arbitrale, ils durent se conformer aux convenances des parties, par conséquent, admettre les sanctions et les modes de preuve consacrés par la tradition. Mais du jour où les tribunaux eurent assez d'autorité pour rendre, non plus seulement des jugements de preuve, mais des jugements ayant force de chose jugée, alors il se fit tout naturellement un départ entre les ordalies.

L'Etat conserva comme peine une de celles où la mort était fatale d'après toutes les certitudes humaines. Le *culeus*, dans lequel les Romains cousurent régulièrement le parricide et l'impie, ne fut employé par les Grecs que dans la justice sommaire. Le saut dans un précipice devint, chez eux, le mode ordinaire d'exécution publique. Il réservait aux dieux le droit de faire grâce, mais seulement par miracle. Les sentences de la justice humaine étaient exécutoires; pour y faire obstacle, il fallait une intervention expresse, évidente, de la volonté divine.

Par contre, on ne voulait pas, autant que possible, que la preuve fût déjà une peine, une peine sans condamnation. C'est l'ordalie la plus mitigée qui fut le moyen de procédure usuel, dans les affaires criminelles comme dans les affaires civiles. Le serment fut déféré aux parties; il le fut à leurs tenants, les cojureurs, et, quand la rupture de la solidarité familiale amena le remplacement de la cojuration par le témoignage, il le fut à leurs témoins [1]. La valeur du serment judiciaire est remarquablement mise en relief par un des arguments que les plus fins connaisseurs de l'âme populaire, les logographes et les rhéteurs, mettaient avec amour dans la bouche de leurs clients réels ou fictifs : on tirait une présomption d'innocence de tous les dangers auxquels un accusé avait échappé, de toutes les ordalies qu'une vie orageuse lui avait fait subir spontanément, de toutes les occasions où il aurait pu périr et où les dieux l'avaient sauvé.

Mais on a toujours observé que, dans les législations des peuples aryens, tandis que le serment est déféré aux

1. On a souvent étudié les rapports du serment judiciaire et de l'ordalie ailleurs qu'en Grèce (voir Fustel de Coulanges, *la Monarchie franque*, p. 451; Kovalewsky, p. 421, 428, 438).

hommes investis de tous les droits civiques, l'ordalie subsiste comme moyen de preuve pour les femmes et pour les *capite minores*, domestiques ou esclaves, bâtards ou étrangers [1]. Celui qui n'a pas le droit de se battre en combat judiciaire, celui qui n'est admis ni à jurer ni à présenter des cojureurs est tenu de se soumettre au jugement de Dieu. *Unde alii jurare debent, ipse semper ad judicium Dei examinandus accedat* [2]. Par une conséquence logique de ce principe, de même que les uns jurent à la fois comme parties et comme témoins, les autres subissent l'épreuve douloureuse, non pas seulement dans leur propre cause, mais dans tous les procès où l'on a besoin d'interroger Dieu en leur personne. C'est l'origine de la question [3].

Dans l'antiquité classique, on discerne ce caractère religieux de la torture inquisitoriale. Il est indiqué avec précision par le Philotas de Quinte-Curce. Accusé de lèse-majesté, le Macédonien demande qu'on consulte sur son cas l'oracle d'Ammon et, subsidiairement, qu'on le soumette lui-même à la question : « Si vous croyez les tortures plus sûres que les oracles, dit-il, je ne me refuse pas à cette épreuve, pour faire luire la vérité [4]. » Ces mots ne constituent pourtant qu'un document de psychologie peut-être personnelle : ils ne sauraient fournir un renseignement historique sur les origines des preuves judiciaires. Mais qu'on examine les rapports du serment et de la question dans la procédure probatoire en Grèce. Tandis que les hommes libres, en droit attique, confirmaient leur témoignage par un serment, d'abord obligatoire et plus tard facultatif [5], qu'advenait-il des personnes incapables de témoigner, des femmes et des esclaves? Aux esclaves, on continuait d'arracher des dépositions par la torture [6].

1. Voir Grimm, p. 911 *sqq.*; Michelet, p. LI *sqq.*; Kovalewsky, p. 412, 418 *sqq.*, 467 *sqq.*; Brunner, II, 401.
2. *Capit. miss. Aquisgr. prim. 809*, c. 28.
3. Sur la transformation de l'ordalie en torture inquisitoriale, voir, par exemple, Kohler, *Das Banturecht in Ostafrika*, dans la *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.*, XV, p. 81.
4. Quinte-Curce, VI, 10.
5. Voir l'art. *Jusjurandum*, dans le *Dict. des ant.*, p. 765-766.
6. Voir Guggenheim, *Die Bedeut. der Folter. im att. Recht*, Zürich, 1882, p. 14 *sqq.*.

Quant aux femmes, si l'on ne pouvait pas les autoriser à témoigner comme des citoyens, on ne voulait pas les mettre à la torture comme les esclaves. Par une cote mal taillée, on se bornait à leur demander des dépositions officieuses. Mais, dans les cas où il fallait de toute nécessité recourir à leur témoignage officiel, dans ces questions de filiation qui jadis étaient réglées par le jugement de Dieu, pour ne pas leur infliger la honte et la douleur des tortures serviles, on leur déférait le serment décisoire [1]. On voit là très clairement qu'il existe une communauté d'origine entre le serment et la question, et que la source commune des deux institutions est l'antique ordalie.

Il nous a suffi de suivre l'évolution de l'ordalie primitive dans l'histoire de la procédure pour observer déjà une singulière faculté de reproduction. Et pourtant, ce serait méconnaître la fécondité de l'institution, que de borner à une seule branche la généalogie des institutions filiales. Dans les sociétés où est née l'ordalie, le droit se confondait avec la religion et la politique. Quand la division du travail social eut amené des distinctions de plus en plus profondes entre des fonctions jadis identiques, l'ordalie se perpétua par les adaptations les plus diverses. Elle substituait des objets inanimés aux hommes : par là elle enrichit de procédés nouveaux l'art de la divination, et surtout l'hydromantique. On contrôlait par le feu la légitimité des enfants nouveau-nés : il en résulta la formalité des Amphidromia. On consultait les divinités des eaux sur la virginité des jeunes filles à épouser : il en resta la cérémonie rituelle du bain nuptial. Mais, comme on va le voir, de toutes les ordalies celles qui ont laissé le plus de traces dans le droit religieux et le droit public de la Grèce, ce sont celles qui servaient à désigner dans le γένος ou la cité le prêtre et le chef.

A l'origine, le sacerdoce et la royauté se transmettaient de père en fils. Pour y prétendre, il fallait être διογενής. Quand une famille sacerdotale et royale s'éteignait en ligne

1. Cette règle est en usage à Athènes (Aristote, *Rhét.*, II, 23, 11 ; Dém., *C. Boiot.*, I, 3-4 ; II, 10-11), à Thèbes (Aristote, *loco cit.*), à Sparte (Hér., VI, 68), à Dymè (*B. C. H.*, II, 1878, p. 94, l. 17 *sqq.*), à Calymna (Newton, *Anc. gr. inscr. in the Br. Mus.*, n° 315-318).

directe, la question de succession n'en restait pas moins une question d'état civil. C'était à l'ancêtre divin de choisir parmi les compétiteurs son descendant le plus légitime. Un citoyen ne pouvait pas s'élever au-dessus des autres, ni surtout entrer en rapport avec les dieux, s'il n'était pas tiré hors de pair par quelque signe éclatant de la faveur divine. Le représentant attitré de l'Etat auprès des puissances célestes devait être désigné par elles ou du moins se faire agréer d'elles au moyen d'une formalité où leur sentiment se manifestât en toute évidence. L'aigle que Zeus envoie auprès de ceux qu'il reconnaît comme siens sauve des enfants ou fait des rois [1].

Le plus souvent on tirait au sort entre ceux qui se présentaient. Fustel de Coulanges a définivement démontré que le tirage au sort des magistratures est une conséquence naturelle des croyances primitives [2]. Il a pu commenter « la pensée des vieux âges » par ces maximes de Platon : « Pour ce qui concerne les choses sacrées, nous laissons à la divinité le soin de choisir ceux qui lui sont agréables et nous nous en rapportons au sort... L'homme que le sort a désigné, nous disons qu'il est cher aux dieux... Le sort est un dieu [3]. » Ainsi, le tirage au sort fut tout d'abord une véritable ordalie. Il figure à ce titre dans la procédure coutumière de tous les peuples de race aryenne, Hindous, Germains, Celtes et Slaves [4]. Dans l'*Iliade*, quand les Achéens demandent au sort quel guerrier devra se mesurer avec Hector, ils adressent à Zeus une rapide prière ; le seul moment où le duel de Ménélas et de Paris prenne les apparences d'un jugement de Dieu est celui où l'on tire au sort qui lancera son javelot le premier [5]. L'objet religieux du tirage au sort est plus visible encore dans les légendes où il permet aux divinités

1. Plut., *De Alex. fort. aut virt.*, II, 8, p. 340 D ; Suid., *s. v.* Ἄγος.
2. *Rech. sur le tirage au sort appliqué à la nomin. des arch. ath.*, dans les *Nouv. Rech. sur quelq. probl. d'hist.*, p. 145-179, surtout p. 166-167. Cf. Bouché-Leclercq, I, p. 190 *sqq.*.
3. *Lois*, VI, p. 759 c ; III, p. 690 c ; V, p. 741 B. Cf. Pline, II, 7, 22.
4. Schlagintweit, *op. cit.*, p. 32 ; Kohler, *op. cit.*, p. 45 ; Brunner, II, p. 413-414 ; Declareuil, *les Preuves jud. dans le dr. franc*, p. 162 *sqq.* ; Kovalewsky, p. 400, 402, 420.
5. *Il.*, VII, 175 *sqq.* ; III, 316 *sqq.*.

de choisir une victime humaine [1], et la valeur juridique de ces légendes est suffisamment établie par l'usage romain de la décimation militaire [2]. Il n'est donc pas étonnant que le tirage au sort des magistrats athéniens se fasse dans un temple [3] et qu'en des prières pareilles à celles des foules homériques le peuple supplie « Dieu et la bonne fortune de faire servir le sort au triomphe de la cause la plus juste [4] ». Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστί [5].

Qu'ils soient nommés par le tirage au sort, cette ordalie, ou par l'élection, cette cojuration, les prêtres et les magistrats sont toujours soumis à la *docimasie*. Entre ce mode de confirmation et le tirage au sort Fustel de Coulanges a noté des rapports intimes; il n'a pas vu qu'à leur source les deux institutions sont identiques. La docimasie est une ordalie qui a dû être imaginée dans la double intention de faire ratifier les décisions du sort et de donner une consécration divine aux élus des hommes. Les conditions requises sont les mêmes pour les vieilles magistratures que pour les sacerdoces. Le prêtre et la prêtresse doivent être de naissance légitime et d'une maison notoirement pure [6]; l'archonte aussi. On exige du prêtre l'intégrité du corps, toute difformité étant une marque de réprobation divine [7]; on n'exige pas moins des archontes et des rois [8]. Enfin, si les prêtres et surtout les prêtresses doivent donner des garanties de chasteté, l'archonte-roi d'Athènes doit avoir une femme qu'il ait épousée vierge et qui n'ait pas connu d'autre homme [9]. La docimasie est destinée à vérifier si ces conditions sont remplies.

Dans la docimasie sacerdotale, la procédure de l'ordalie a conservé l'appareil extérieur des temps les plus reculés. La prêtresse du Gaion achéen doit faire vœu d'abstinence

1. Voir, par exemple, Paus., IV, 9, 4.
2. Tite-Live, II, 59 ; Orose, V, 24 ; Suét., *Aug.*, 24. Sur le sort dans les croyances italiennes, voir Bouché-Leclercq, IV, p. 145 *sqq.*.
3. Eschine, *C. Ctés.*, 13, et le scol..
4. Plat., *Lois*, VI, p. 757 E.
5. *Ibid.*, B.
6. *Ibid.*, p. 759 c; cf. Michel, n° 453, l. 6-8 ; (Dém.), *C. Euboul.*, 46.
7. Plat., *loco cit.*; Michel, n° 732, l. 10 ; Etym. M., *s. v.* ἀφελής.
8. Lys., *Pro inval.*, 13 ; cf. Xén., *Hell.*, III, 3, 3 ; Plut., *Agés.*, 3 ; *Lys.*, 22.
9. (Dém.), *C. Néair.*, 75-76.

et prouver qu'elle n'a jamais appartenu qu'à son mari : la docimasie consiste pour elle à boire du sang de taureau (πίνουσαι δὲ αἷμα ταύρων δοκιμάζονται), et, si elle n'a pas dit vrai, elle est punie sur place [1]. L'Argienne chargée de rendre les oracles d'Apollon Deiradiòtès doit également rester pure : ce n'est pas assez qu'elle goûte au sang de la victime à son entrée en charge ; elle renouvelle l'épreuve tous les mois, chaque fois que le dieu vient la posséder [2]. A Castabala, les prêtresses prouvent qu'elles sont dignes de servir Artémis Pérasia, comme à l'autre extrémité du monde grec les Hirpi gagnent leur privilèges sacerdotaux, en marchant pieds nus sur des charbons ardents [3]. L'Attique elle-même a conservé le souvenir de l'investiture spirituelle par ordalie. A Eleusis, l'hiérophante et la plus vénérée des deux hiérophantides n'entraient pas en fonctions sans avoir solennellement plongé leur nom dans les profondeurs de la mer : ainsi le voulait le μυστικὸς θεσμός [4]. « Cet acte, qui n'allait pas sans grand apparat, marquait, comme on l'a dit [5], le passage de la condition ordinaire à la plus haute dignité sacerdotale. » Mais quelles en étaient exactement les formalités matérielles ? quelle en était la signification symbolique ? Aux siècles classiques, on se bornait peut-être à jeter dans les flots une tablette portant le nom qui devait disparaître à jamais. En tout cas, dans la période impériale, on se proposait seulement de faire un éternel silence sur l'emblème mortel d'un être réservé à la divinité : οὔνομα σιγάσθω [6]. L'hiérophante et l'hiérophantide étaient revêtus d'un nom sacré. Mais l'hiéronymat n'est pas une institution très antique à Eleusis [7]. La cérémonie en elle-même, l'étrange cérémonie dont le héros s'en allait marqué du sceau divin, est évidemment plus ancienne, et de beaucoup. Elle avait donc primitivement un autre objet que la prise de nom mystique. Paul Foucart y voit un bain sacré ; il pense au rite de l'ἅλαδε μύσται [8]. Mais,

1. Paus., VII, 25, 13.
2. Id., II, 24, 1.
3. Strab., XII, 2, 7, p. 537 ; V, 2, 9, p. 226.
4. Ἐφ. ἀρχ., 1883, p. 79, n° 7, l. 6 ; *C. I. A.*, III, n° 900, l. 4.
5. P. Foucart, *les Gr. Myst. d'Eleusis*, p. 31.
6. *C. I. A.*, *loco cit.*, l. 2.
7. Voir P. Foucart, *op. cit.*, p. 30.
8. *Ibid.*, p. 31.

si l'on songe aux prêtresses consacrées par le sang de taureau ou le brasier ardent, si l'on observe que la cérémonie de l'ἅλαδε μύσται était elle-même parfois pour la volonté divine une occasion de se manifester [1], on est amené à trouver encore une ordalie à l'origine de la formalité éleusinienne. Désignés par le sort dans le γένος des Eumolpides [2], l'hiérophante et l'hiérophantide devaient, avant d'être investis des fonctions sacrées pour le restant de leurs jours, subir une docimasie tout particulièrement rigoureuse [3]; ils étaient astreints à des règles strictes de continence [4]: toutes les raisons qui expliquent ailleurs les ordalies sacrées se retrouvent à Eleusis.

Les vieux usages du droit religieux éclairent les usages moins facilement reconnaissables du droit public. Examinons la docimasie des magistrats athéniens. C'est déjà un fait remarquable qu'elle soit une procédure d'ordre judiciaire. Elle se fait d'abord devant les bouleutes, héritiers de ces γέροντες qui se réunissaient dans le « cercle sacré » de l'agora homérique; elle se fait ensuite devant les dicastères de l'Héliée. Mais voyons de quoi il s'agit dans cet examen à forme de jugement. De qualités politiques, de services rendus? Nullement. Voici la formule de l'interrogatoire : « Quel est ton père? de quel dème est-il? Comment s'appellent le père de ton père, ta mère, le père de ta mère, et de quels dèmes sont-ils? Observes-tu le culte d'Apollon Patròos et de Zeus Herkeios, et dans quel sanctuaire? As-tu des tombeaux de famille et en quel lieu? Honores-tu tes parents [5]? » On dirait vraiment d'une question successorale. Le demandeur soutient sa cause à l'aide de preuves testimoniales et va jurer solennellement sur la pierre des serments judiciaires [6]. Un pareil serment,

1. Un jour, dit Eschine (*C. Ctés.*, 130), les dieux troublèrent la cérémonie par un σῆμα terrible. Le scoliaste nous apprend lequel : un ou deux mystes qui s'avançaient dans l'eau furent saisis et dévorés par un requin. C'était un présage des malheurs qui allaient fondre sur Athènes, et, sans Démosthène, on eût envoyé consulter la Pythie. Cf. Plut., *Phoc.*, 28.

2. Scol. de Patm., dans le *B. C. H.*, I (1877), p. 152.

3. Foucart, *op. cit.*, p. 25.

4. *Ibid.*, p. 27; cf. 65.

5. Aristote, *Const. des Ath.*, 55; cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 153; Caillemer, art. *Dokimasia*, dans le *Dict. des ant.*, p. 325.

6. D'après Aristote, les archontes prêtaient deux fois le même serment avant d'entrer en fonctions. Mais il n'en pouvait être ainsi, du moins à l'origine. En premier lieu, ils juraient debout sur la pierre affectée aux serments des arbitres et des témoins : le serment qu'ils prêtaient à cette place ne pouvait être qu'un serment judiciaire sur les faits articulés devant la Boulè ou les Héliastes. C'est dans le serment prêté sur l'Acropole, le serment d'investiture, qu'ils juraient δικαίως ἄρξειν καὶ κατὰ τοὺς νομόυς.

dans de pareilles circonstances, ne peut être qu'un vestige d'ordalie.

Ce merveilleux don de métamorphose qu'a eu l'ordalie dans la cité hellénique s'explique par l'infinie variété des fonctions qu'elle a remplies dans le groupe primitif. Jadis il n'y avait pas de circonstance dans la vie privée, dans la vie religieuse et dans la vie publique où l'on n'eût besoin d'interroger tous les éléments de la nature, toutes les causes de mort, pour savoir si un homme ou un enfant était bien de naissance divine, si une femme était bien l'aimée d'un dieu. Une institution aussi générale devait se perpétuer. Les coutumes populaires lui fournirent un asile inexpugnable d'où elle put, en restant à peu près identique à elle-même, continuer à régler des cas exceptionnels. Le plus souvent, elle fut obligée de s'accommoder à des besoins nouveaux et se survécut en se renouvelant.

Vu,

Le 16 avril 1904,

par le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,

A. CROISET.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

INDEX

A

Achille, 105.
Adjuration, 8 *sq.*.
Adonis, 26.
Ἀγέλαστος πέτρα, 73 *sq.*, 87.
Agrènon, 53 *sq.*.
Aigai, 113, 128 *sq.*.
Aison, 112.
Alkidikè, 63.
Alkinoè, 55.
Alyscamps, 12.
Amphidromia, 105, 126.
Amphitritè, 38, 45, 62, 117.
Anthion (puits), 73.
Antigone, 102.
Aphaca, 78.
Aphrodisias, 79, 84.
Apollon Delphinien, 54.
Apriatè, 42.
Argei, 47.
Argennos ou Argynnos, 47, 63.
Argiennes (roches), 47.
Aristoménès, 94.
Arsinoè, 26.
Assyriens, 20, n. 2, 24.
Astéria, 42.
Athèna Aithyia, 43. — Aléa, 19. — Itania, 72. — Skiras, 43.
Augè, 19.

B

Bain nuptial, 73, 74 *sqq.*, 126.
Baptême des navires, 14, 118.
Barathre, 91 *sqq.*.
Barque des morts, 12, 15.
Barque (exposition en), 28 *sqq.*.
Bolinè, 47.
Britomartis-Dictynna, 6, n. 1, 40 *sqq.*, 51.
Brizô, 42.

C

Callichoros (puits), 73 *sqq.*, 79.
Callippos, 119.
Callistrate, 32.
Castabala, 106.
Chevelure (offrande de la), 70 *sqq.*.
Chrysothémis, 63.
Cléomèdès, 27.
Coffre (épreuve par le), 16 *sqq.*.
Coffre (sens symbolique du), 25 *sqq.*.
Comatas, 27, 122.
Coralios (rivière), 72, 77.
Corde, 55 *sqq.*, 78.
Course aux flambeaux, 108.
Crible, 98.
Culeus, 32 *sqq.*.

D

Danaè, 9, 18 *sq.*, 51, 63, 101, 117.
Défendeur (le — en droit primitif), 6.
Dèmèter-Lousia, 62, 75 *sq.*.
Dèmophon, 105.
Deucalion, 24.
Dévotion, 7.
Dictys, 19, 51.
Dionysos, 19, 25, 53 *sq.*.
Docimasie, 128 *sqq.*.
Duel judiciaire, 4, 68.

E

Eau bouillante, 104.
Eau douce, 57 *sqq.*, 69 *sqq.*. *Voir* Styx.
Eau gazeuse, 80 *sqq.*
Egée, 44, 46.
Emmurement, 96 *sqq.*.
Enfants, 16 *sqq.*, 26, 89, 104 *sqq.*.
Entrées de l'enfer, 69, 72, 80, 86 *sq.*, 99.
Epidaure Liméra, 77, 84, 111.
Epreuves rituelles, 110 *sqq.*.
Erichthonios, 25.
Eurydikè, 63.
Exégèse mythologique, 9 *sq.*, 52.

F

Fer rougi, 104, 108 *sq.*.
Feu, 104 *sqq.*.
Filet, 51 *sqq.*.
Fleuves et sources, 70 *sqq.*.
France, 7, 31, 57 *sqq.*, 109.
Fromage, 110.

G

Gilgamos, 94.
Glaucos, 54, n. 2.
Grotte de Pan, 101.

H

Hadès, 72.
Halia, 37, 102 *sq.*.
Hélène, 26.
Hèmithéa, 23, 39.
Hèra Parthénos, 73.
Hérode Atticus, 120.
Héroïsation, 7, 35 *sqq.*, 40 *sqq.*, 69 *sqq.*, 99 *sqq.*.
Hostie, 110 *sqq.*.
Hydromantique, 77 *sq.*, 126.
Hylai, 95.
Hyperbolos, 32.

I

Imprécation, 123.
Inconduite des femmes, 18 *sqq.*, 35 *sqq.*, 96 *sqq.*, 100 *sqq.*, 121.
Inde, 8, 107, 108, 115.
Ino-Leucothéa, 34 *sqq.*, 117.

J

Jugement de preuve, 4-5.

K

Kaiadas, 89 *sqq.*.
Kallonè 38 *sq.*.
Kalykè, 49.
Kapheira, 37.
Képhalos, 46 *sq.*.
Kissoessa (source), 75, 77.
Kôs, 91.
Κρήδεμνον, 37, 118.
Kyknos, 23, 63, 102.
Kypsélos, 26.

L

Latomies, 91.
Lavinium, 111.
Léandros de Cyrène, 32.
Légitimité, 17 *sq.*, 26, 61, 71, 105 *sqq.*.
Leimonè, 100.
Léthé, 76, 95.
Leucades (roches), 15, 34 *sqq.*.
Leucadion, 50.
Lykiscos, 78.

M

Magie, 5, 105.
Malheur et culpabilité, 67 *sq.*.
Mélanippè, 100.
Mélikertès-Palaimon, 35 *sqq.*.
Mer (la — et la mort), 11 *sqq.*.
Mer (la justice de la), 61 *sqq.*.
Minos, 40, 44 *sq.*, 56.
Molouris ou Molyris (roche), 34, 43.
Molpadia, 39, 63.
Monstres, 22.
Myrtilos, 55.

N

Nèleus et Pélée, 20, 71.
Nérée, 62.
Nisos, 56, 117.

O

Océan, 14, 15, 61, 69.
Œdipe, 17 *sqq.*.
Olachas, 78 n. 3.
Ordalie. Son emploi extrajudiciaire, 3, 121 *sqq.*. — Son emploi comme preuve et comme peine, 4 *sq.*. — Son utilité primitive, 6. — *Voir* Enfants, Inconduite des femmes, Légitimité, etc..

P

Palikes, 80 *sqq.*.
Palilia, 104.
Παρ' ἵππον καὶ κόραν, 100.
Parthénios (rivière), 72 *sqq.*.
Parthénos, 39, 63.
Pays des morts, 12, 14 *sq.*, 69, 72, 86, 98 *sq.*, 104.

Peines, 4, 27, 30, 32 *sqq.*, 86 *sqq.*, 124.
Peisidikè, 47, 63.
Phaidriades (roches), 88, 89.
Phinéides, 103.
Phobos, 48.
Phronimè, 55 *sqq.*, 63.
Phylonomè, 23, 102.
Pierre d'aigle, 110, 121.
Poseidôn, 13, 26, 45, 54, 61 *sq.*, 71, 72.
Pourpre, 45, 116 *sqq.*.
Praxidikai, 62, 77.
Prêtres et prêtresses, 8, 83, 95, 106, 113, 126 *sqq.*.
Preuve. *Voir* Ordalie.
Pyrrha, 105.
Pyrrhique, 106, 108.

Q

Question. Ses rapports avec l'ordalie, 125 *sqq.*.

R

Rhoiô, 20, 63.
Rome, 7, 8, 21 *sq.*, 27, 30, 47, 86, 92 *sqq.*, 96 *sqq.*, 104.
Romulus et Rémus, 21 *sq.*, 71.

S

Sac, 31 *sqq.*.
Sang de taureau, 112 *sqq.*.
Sapphô, 49.
Saut dans la mer, 35 *sqq.*.
Saut dans le précipice, 86 *sqq.*.
Scamandrodikè, 63.
Sémélè, 19.
Serment, 124 *sqq.*.
Serment-ordalie, 119, 123.
Skiron, 43.
Skironiennes (roches), 34, 42 *sqq.*, 63.
Skylla, 56 *sq.*, 117.
Soracte, 106.
Sort, 127 *sqq.*.
Styx, 79, 114 *sqq.*,

T

Taurobole, 113.
Teirésias, 76.
Telphousa, 76 *sq.*.
Ténès, 23, 102.
Théaneira, 39.
Thelpousa, 75 *sq.*.
Thémis, 54, 62 *sqq.*.
Thémisôn, 55 *sqq.*, 63.
Thésée, 43 *sqq.*, 62, 117.
Thétis, 62, 105.
Thoas, 23 *sq.*.
Thoricos, 46.
Tombes souterraines, 96 *sqq.*, 99 *sqq.*, 102, 103.
Torche, 108.
Trambèlos, 39, 42.
Tyana, 116.
Typaion (mont), 87.
Tyrô, 20, 63, 71.

V

Vestales, 8 *sq.*, 47, 93 *sq.*, 96 *sqq.*.
Victimes humaines, 13, 31 *sq.*, 69 *sq.*.
Vierges (épreuve des), 39 *sqq.*, 55 *sq.*, 57 *sqq.*, 71 *sqq.*, 74 *sqq.*, 111.

Z

Zeus Aphésios, 43.

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre Ier. — De l'ordalie primitive. 1
Chapitre II. — Les ordalies par la mer. 11
§ 1er. — *La mer et la mort* 11
§ 2. — *Le coffre, le bateau et le sac* 16
§ 3. — *Le saut de Leucade* 34
§ 4. — *Les moyens de salut*. 50
§ 5. — *La justice de la mer*. 61
Chapitre III. — Les épreuves par l'eau douce. 69
Chapitre IV. — Le lac des Palikes. 80
Chapitre V. — Le saut dans le précipice (καταχρημνισμός). 86
Chapitre VI. — L'emmurement 96
Chapitre VII. — Les épreuves par le feu. 104
Chapitre VIII. — Les épreuves rituelles 110
Chapitre IX. — La destinée des ordalies à l'époque historique . . 121
Index 133

FIN

Imprimerie J. Dumoulin. Paris. — 276-04.

ERRATA

Page 57, ligne 9 : *au lieu de* Thésimôn, *lire* Thémisôn.
— 71, ligne 15 : *au lieu de* ets, *lire* est.
— 105, ligne 24 : *au lieu de* il, *lire* ils.
— 109, ligne 16 : *au lieu de* asura, *lire* saura.
— 110, ligne 22 : *au lieu de* aryens, *lire* Aryens.
— 111, ligne 6 : *mettre une virgule après ederint.*
— 112, ligne 11 : *au lieu de* tirées, *lire* tirés.